Biblische Zeitfragen
Erste Folge. Heft 9.

Christus und Buddha.

Von

Dr. Otto Wecker,
Stuttgart.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westf. 1908.
Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 21. Septembris 1908.

F. de Hartmann,
Vic. Eppi Genlis.

Nr. 7614.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

„Christus und Buddha“ in den Biblischen Zeitfragen — das bedarf wohl nicht langer Begründung. Das Interesse für den indischen Religionsstifter des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts und für sein Werk ist kein bloß akademisches mehr. Man kann nicht mehr mit Unrecht von einer Zeitfrage reden, die ihn zum Gegenstand allgemeinsten Interesses macht. Man beschäftigt sich mit Buddha nicht mehr bloß mit der kühlen Ruhe des Historikers oder wie ein Archäolog sich mit einer toten Mumie beschäftigt; man will ihn wieder von den Toten erstehen lassen und seine Lehre unserem kulturellen und religiösen Leben als triebkräftiges Jungreis aufpfropfen. Man hat sogar schon von einer „gelben Gefahr“ gesprochen, die der europäisch-christlichen Religion und Kultur im Neobuddhismus erstehe.

Buddhistische Ideen sind eingedrungen in unsere Philosophie. Seit A. Schopenhauer Buddhas Statue in seinem Studierzimmer aufstellte, um zu zeigen, wer dort herrsche, ist die Gestalt des „Hocherhabenen“ nicht mehr aus dem Tempel unserer Philosophie geschwunden: er hat Sitz und Stimme erhalten bei den Philosophen des modernen Weltschmerzes, bei E. v. Hartmann und seinem Schüler A. Drews, er hat seine Schatten auch in die labyrinthischen Irrgänge geworfen, die Fr. Nietzsche wandelte, trotzdem die Grundlehren dieser beiden zusammenpassen wie Wasser und Feuer. Buddhas Geist ist auferstanden und geht um in unserer Kunst: bei Richard Wagner ist dies unverkennbar und für jeden leicht erklärlich, der Wagners innere Stellung zu Schopenhauer kennt; im „Fliegenden Holländer“ und in den „Meistersingern“, mehr noch im „Ring des Nibelungen“ klingen buddhistische Motive an; in „Tristan und Isolde“ und im „Parsifal“ trägt das ganze Thema buddhistisches Kolorit. Ebenso leicht ist in den Werken der modernen Dichter der buddhistische Niederschlag zu erkennen. Zum Teil ist es bewußte Kultivierung

der Gedanken und Ideen, die mit der Neubelebung des Interesses für den Buddhismus in unser Geistesleben eingedrungen sind, zum Teil zeitigt die schwüle, müde Stimmung, die heute, wie zu Buddhas Zeit ähnlich über Indien, über weiten Schichten liegt, ähnliche Erscheinungen und geistige Strömungen und schafft einen guten und fruchtbaren Nährboden für jedes buddhistische Samenkorn. Die moderne Welt mag sich in manchem Stück mit der buddhistischen wahlverwandt fühlen; daher auch ihr Interesse für diese „Zeitfrage".

Die buddhistische Frage hat aber auch einen religiösen Hintergrund. Auch der moderne Mensch ist ein animal metaphysicum geblieben und sein religiöses Bedürfnis lebt mächtiger wieder auf, nachdem der Materialismus abgewirtschaftet hat. Der Buddhismus übt nun gerade auf unsere Welt einen ganz besonderen Reiz: eine Religion ohne Dogma, eine Religion des Agnostizismus und des Pessimismus, dazu eine gewisse Flachheit im heutigen Denken und eine Oberflächlichkeit in den Fragen der Weltanschauung, eine Sucht nach Neuem, Fremdem, Exotischem und Abnormem — das alles trägt dazu bei, das Interesse für Buddha und Buddhismus zu einer religiösen Zeitfrage zu gestalten. An Propaganda von buddhistischer Seite fehlt es auch nicht: Frau H. P. Blavatsky und Oberst Olcott und als würdige Nachfolgerin Frau Annie Besant entwickelten und entwickeln einen Missionseifer, der an apostolische Zeiten gemahnt; und ihre Erfolge, die Gemeindebildungen in den internationalen theosophischen Gesellschaften, werden nur von dem gering geschätzt, der sie nicht genügend kennt. Wenn aber diese Apostel des Neobuddhismus uns ihr asiatisches Gebilde anpreisen als den Ersatz und die Vervollkommnung des Christentums, als die Religion der Zukunft, dann wird es hohe Zeit, diese religiöse Zeitfrage nach dem Verhältnis zwischen Christentum und Buddhismus mit wissenschaftlichem Ernste zu prüfen. Die „gelbe Gefahr" ist für die Hüter des christlichen Palladiums ein „videant consules . . ."!

Es mehren sich auf anderer Seite Stimmen, die das Christentum nicht bloß in seinem Wertgehalt unter den Buddhismus stellen, sondern die es zu einem Plagiat der um 500 Jahre älteren Lehre Buddhas stempeln möchten. Dem Christentum wird die Originalität abgesprochen wegen gewisser Ähnlichkeiten mit der indischen Schwesterreligion. Die abenteuerlichsten Ideen

bekommt man zu hören und zu lesen über die angebliche Abhängigkeit Christi von Indien; sogar die Romanliteratur hat sich nicht ohne Erfolg des „dankbaren" Sujets bemächtigt. Begreiflich ist auch dies. Denn auf den ersten Anblick sind die Ähnlichkeiten wirklich auffallend: zwei Religionen, die sich auf einen persönlichen Stifter zurückleiten, die an Bekennerzahl miteinander wetteifern, die beide die Schranken des Nationalismus durchbrochen haben in weltumspannender, internationaler Missionstätigkeit; zwei Religionsstifter, die beide dem Worte Religion neuen Begriff und neuen Inhalt gaben, indem sie den Schwerpunkt bewußt von außen nach innen verlegten, die beide eine gewisse Reaktion gegen die religiösen Zustände ihrer Länder und Zeitgenossen darstellen, so daß auch ihr Leben manche Parallelen bietet. Es wäre ein Wunder, wenn die staunende Phantasie nicht wie von selbst diese beiden Erscheinungen trotz räumlicher und zeitlicher Entfernung enger zusammengerückt hätte.

Der ruhigen wissenschaftlichen Forschung ist es vorbehalten, in dieses Problem, das im „religiösen Jahrhundert" durch das gesteigerte allgemeine Interesse für religionswissenschaftliche Dinge wirklich zu einer religiösen Zeitfrage geworden ist, Klärung zu bringen. Die religionswissenschaftliche Forschung, das Lieblingskind der modernen Zeit, muß erst in die Tiefe dringen und hinter dem trügenden Schein die reale, historische Wirklichkeit suchen; sie hat hinter den ins Auge fallenden Ähnlichkeiten die Grundlagen und Grundideen der beiden Religionen zu prüfen, um festzustellen, ob eine — vorerst nur logische — Parallelität vorhanden ist. Für das Verhältnis von Christentum und Buddhismus im allgemeinen wird diese Frage verneint werden müssen, denn sie bedeuten, wie Chamberlain [1]) richtig sagt, „das, was der Logiker die Antithese, der Physiker den Gegenpol nennt"; ihre metaphysischen und ethischen Grundlagen sind ja direkte Gegensätze: hier Atheismus und Apsychismus, dort Theismus und darauf gegründet eine konsequente Anthropologie und Kosmologie. Für die trotz dieser grundsätzlichen Verschiedenheit übrig bleibenden ähnlichen Einzelzüge in der Lehre oder im Leben Buddhas und Christi erhebt sich dann aber als wichtigste die Frage, ob die vorhandene innere, logische Parallelität ihren Grund habe in

[1]) Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts I^{6}, 197.

historischer Abhängigkeit und Entlehnung. Und diese Frage wird zu einer biblischen Zeitfrage. Denn wir fühlen von selbst, welche Tragweite die Beantwortung dieser Frage für die Bibel hat, für ihre vom christlich-konservativen Standpunkt festgehaltene Inspiration, für den Offenbarungscharakter unseres durch jene Quellen verbürgten Glaubens.

Man hat die Frage nach der Abhängigkeit des Christentums, der ältesten christlichen Quellenschriften, des evangelischen Christusbildes von der buddhistischen Überlieferung mit Ja beantwortet Lange Zeit mit seiner Zuversichtlichkeit, die in auffallendem Kontraste zur Wissenschaftlichkeit stand, mit der man die Frage behandelt hatte[1]). In ernsterer wissenschaftlicher Weise nahm Rudolf Seydel, Professor der Philosophie in Leipzig, die Frage in Angriff. Mit allem Scharfsinn und mit erstaunlicher Gelehrsamkeit suchte er, der Nichtindologe, die Beeinflussung der Evangelien durch die buddhistische Tradition wahrscheinlich zu machen in seinem Hauptwerk: „Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht“ [2]). Eine „erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses“ bot er in dem 1884 erschienenen Schriftchen: „Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien“ [3]). Heftig belobt und heftig bekämpft, das war das Schicksal der Seydelschen Bücher von Anfang an; und im Laufe der Jahre wurden selbst warme Verteidiger Seydels mehr und mehr skeptisch. Seydel hatte den Bogen überspannt. Eine fast unübersehbare Literatur knüpft sich an diese Arbeiten Seydels [4]), die grundlegend und wegweisend für alle wurden,

---

[1]) Die hauptsächlichsten Namen und Schriften sind: Eitel, Three Lectures on Buddhism, 1871; Jacolliot, La Bible dans l'Inde, 1869; Subhadra Bhikshu (Fr. Zimmermann), Buddhistischer Katechismus, 1888 (3. A. 1892); Burnouf, Le Bouddhisme en Occident (Revue des Deux Mondes, 1888, juillet, 340—372); Bunsen, The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians, 1880. Dazu vgl. den kecken Betrug von Nicolas Notovitch, La vie inconnue de Jésus-Christ, 1894 (Deutsch: Die Lücke im Leben Jesu, 1894).

[2]) Leipzig 1882.

[3]) Eine 2. Aufl. Weimar 1897 mit Anm. von Dr. phil. Martin Seydel. Außerdem enthalten Seydels ges. Schriften „Religion und Wissenschaft“, 1887, S. 351 ff. einen Vortrag „Buddha und Christus“.

[4]) Vgl. das Handbuch Buddismo von P. E. Pavolino, Milano 1898.

die einer Entlehnungshypothese geneigt waren. Die wichtigste und wissenschaftlich gediegenste Publikation, die zum Teil auf Seydel und seinen Nachgängern fußend, zum Teil sie bekämpfend, seitdem erschienen ist, hat zum Autor den Utrechter Privatdozenten D. G. A. van den Bergh van Eysinga. In den von W. Bousset und H. Gunkel herausgegebenen „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“ [1]) veröffentlichte er i. J. 1904 als 4. Heft: „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen“, worin er, getreu dem Geiste der „Forschungen“, zwar in maßvoller Weise die Abhängigkeit des Neuen Testaments von Indien zu erweisen sucht. Neben Otto Pfleiderer, der in seiner Schrift: „Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung“ [2]) eine ähnliche These vertritt, ist van den Bergh der bedeutendste Vertreter und Begründer der Entlehnungshypothese.

Es sind vorerst noch leise Wellenschläge, die von Indien her das Neue Testament und das Christentum umspülen, nicht zu vergleichen mit den brandenden Wogen, die von Babel her das Alte Testament umstürmten. Aber sie sind bedeutsam genug, um uns die ernste Frage vorzulegen: wird das Christentum und die Gestalt Christi und das Neue Testament ein rocher de bronze sein, an dem die Wellenschläge sich brechen? Wird der übermenschliche, supranaturale Charakter der Person und der Lehre Christi vor ihnen bestehen können? Wird die Originalität und Authentizität der christlichen Überlieferung gewahrt bleiben? Das ist die biblische Zeitfrage, mit der diese kleine Studie sich befaßt. Sie nennt sich „Christus und Buddha“ und begrenzt dadurch schon ihr Untersuchungsfeld, was den Stoff betrifft: sie beschränkt die Untersuchung auf die etwa verdächtigen Züge, die das Christusbild der Evangelien mit dem indischen Buddhabild (oder überhaupt mit Indien) in Verbindung bringen lassen. In formeller Hinsicht liegt die Begrenzung in der Beschränkung auf das rein historische Problem; auf das andere große Problem, das die vergleichende Religionswissenschaft stellt, das philosophisch-prinzipielle, geht sie nicht ein: ob entlehnt oder nicht, wie sind religionsphilosophisch solche gleichartige oder ähnliche Vorgänge im Leben großer Religionsstifter oder verwandte Ideen in ver-

[1]) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. [2]) Berlin 1903.

schiedenen Religionssystemen zu werten nach ihrem relativen oder absoluten Wahrheitsgehalt? Diese Frage trägt den Stempel des *μετὰ τὰ φυσικά*, d. h. sie ragt hinaus über das geschichtliche Erkennen und ist in ihrer Beantwortung mitbedingt durch die philosophische und religiöse Weltanschauung. Wohl knüpft sie sich mit Notwendigkeit an die historische Frage an, aber sie baut ihre Antwort nicht auf Einzelfragen wie die vorliegende, sondern sie muß ihr Baumaterial erst aus den Einzelresultaten einer rein historisch-kritischen Prüfung der verschiedensten Gebiete holen.

Die Frage nach dem Verhältnis des Christus- und Buddhabildes teilt sich in die Einzelfragen: 1. Bestehen zwischen dem Leben Christi und Buddhas, wie es uns überliefert ist, derartige Ähnlichkeiten, daß man mehr als bloß logische Parallelität annehmen muß und daß man aus der Natur der Parallelität an eine Entlehnung oder Kopierung denken muß oder mit Grund wenigstens denken kann? 2. Bietet sich für letztere Annahme auch ein äußerer Anhaltspunkt? Läßt sich eine historische Abhängigkeit erweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen, wenn man die äußeren Beziehungen zwischen Indien und dem Westen in der fraglichen Zeit in Betracht zieht? Wie hat man sich endlich die Vermittlung und die Entlehnungswege zu denken? Dies sind die Fragen; einige orientierende Bemerkungen methodologischer und literargeschichtlicher Natur sollen zuvor die Wege zur eigentlichen Untersuchung ebnen.

I.

Die methodischen Grundsätze, nach denen wir in unserer Spezialfrage die Vergleichungspunkte zwischen Christus und Buddha zu beurteilen haben, sind dieselben, wie für die vergleichende Religionsforschung überhaupt. Begreiflicherweise sind in den Jugendjahren dieser Wissenschaft Fehler und Verstöße gemacht worden intra muros et extra: hier stürmten die von jugendstarkem Optimismus begeisterten Forscher sanguiniker über manche Hindernisse mit leichtem Sprung hinweg und witterten überall Abhängigkeit und Entlehnung, wo immer ein fahler Schatten die Umrisse einer bekannten Erscheinung zeigte; auf der andern Seite verschloß man in phlegmatisch-hyperkonservativem Skeptizismus geflissentlich die Augen gegen jede Ähnlichkeit und war

sie auch fast photographisch getreu. Die ruhige Untersuchung wird sich vor beiden Extremen, vor Szylla und Charybdis, hüten.

Jede junge Wissenschaft hat ihre Kinderkrankheiten. Vor Dezennien waren es die vergleichende Etymologie und Sprachforschung, die daran laborierten, als durch das Bekanntwerden der indischen Sprachen sich ihnen neue Forschungsgebiete auftaten. Heute ist es hauptsächlich die Ethnologie und vergleichende Religionsforschung, die durch die Erschließung fremder religiöser Denkmäler ein geradezu chaotisches Material vor sich aufgehäuft sieht. Zweifellos unterlagen die religiösen Vorstellungen und Gebilde der Völker ebenso wie ihre Sprachen den Gesetzen der Entwicklung, Umwandlung und gegenseitigen Beeinflussung. Aber welches ist die Formel, die uns diese Prozesse der Evolution, Transmutation und Migration veranschaulicht oder klärt? Diese Prozesse sind viel komplizierter als ihre Analoga auf dem Gebiet der Botanik und Zoologie oder der Etymologie und Sprachwissenschaft; denn religiöse Vorstellungen scheinen viel unberechenbareren Wandlungen unterworfen zu sein als Pflanzen- und Sprachformen; der Weg von vedischen Gottheiten zu Apollo und Mars ist, wie Oldenberg einmal sagt [1]), prinzipiell nicht so klar aufzuzeigen wie der Weg von indischen zu griechischen und lateinischen Zischlauten oder Optativformen. So ist es kein Wunder, wenn die vergleichende Religionsforschung im ersten Enthusiasmus der Jugend noch mehr auf Abwege geriet und gerät, ehe sie wie jene älteren Schwestern im nüchternen Wägen und Wagen den Mittelpfad der Wahrheit findet.

Zuerst hat die vergleichende Religionsforschung einige Vorfragen zu erledigen. In der Frage über Christus und Buddha und über Buddhistisches im Neuen Testament formulieren sie sich also: Welche Gestalt hat die betreffende Erscheinung in Indien? aus welcher Zeit stammt sie oder kann sie stammen? Diese Fragen, für die der Indologe allein zuständig ist, sind vom neutestamentlichen Theologen seinerseits für die entsprechende Erscheinung auf seinem Gebiet zu stellen. Nach Beantwortung dieser Vorfragen fängt erst die Untersuchung an, von der die Entscheidung über Entlehnung oder Nichtentlehnung abhängt; für diese Entscheidung aber ist nur der

[1]) Die Erforschung der altindischen Religionen im Gesamtzusammenhang der Religionswissenschaft (Deutsche Rundschau 121, 1904, p. 259).

Fachmann des entlehnenden Gebiets kompetent. Diese feinere Untersuchung aber hat folgende Fragen zu beantworten [1]): 1. Bietet die angeblich entlehnende Kultur und Religion, in unserm Fall also die altchristliche, auf ihrem eigenen Gebiet die Voraussetzungen und Antezedenzien, aus denen sich die fraglichen Erscheinungen auch ohne Annahme einer Entlehnung erklären? 2. Weist — wie Oldenberg es ausdrückt — die Konfiguration dieser Erscheinungen irgendwelche Abnormitäten, Ausbuchtungen, Fugen, Risse auf, die der Ansicht Gewicht verleihen könnten, daß fremdartige Elemente beigemischt sind? 3. Schließlich bleibt in unserem Fall, wenn wirklich eine Durchsetzung christlicher Stoffe durch fremde Ingredienzien anzunehmen wäre, immer noch die Frage, ob sie gerade aus Indien stammen: eine Frage, die der „wissenschaftliche Patriotismus" der Indologen und die moderne, echte und künstliche Schwärmerei für den Buddhismus nur allzuschnell mit Ja zu beantworten bereit sind.

Wo ein gemeinsamer Zug auf beiden Seiten sich ohne Schwierigkeit in die allgemeinen religiösen Anschauungen einfügt, wo er hervorgewachsen ist aus gleichartigen äußeren Umständen oder aus einer parallelen Phase der religiösen Entwicklung, oder wo er im gemeinsamen Denken und Fühlen des Menschenherzens seinen Entstehungsgrund haben kann, da darf von Entlehnung aus fremdem Gebiet nicht gesprochen werden ohne den direkten, äußeren Beweis der Herübernahme. Wer auf diesem Standpunkt steht, wird bei Vergleichungspunkten allgemeiner Natur, die im Leben der beiden Stifter des Buddhismus und des Christentums oder in den ethischen, philosophischen, religiösen Grundströmungen ihrer Systeme gelegen sind, viel vorsichtiger sein, als es nötig ist bei gleich- und ähnlichlautenden Erzählungen und Anekdoten mit bestimmter historischer Färbung oder konkreten Einzelheiten. Gerade letztere erwecken, und besonders wenn sie scheinbar zufällig sind und häufiger auftreten, mit größerem Recht unser Mißtrauen und geben uns Grund, von Entlehnung zu sprechen, während wir bei gleichartigen moralischen, philosophischen, religiösen Ideen an sich kein Recht haben, mehr als innere Paral-

[1]) H. Oldenberg hat diese Prinzipien a. a. O. und in Rezensionen verschiedener einschlägiger Werke am klarsten ausgesprochen, so daß Verf. sich in dankbarer Abhängigkeit von ihm weiß.

lelität anzunehmen. Ein Beispiel: Die Lehre vom All-Einen, die sich in den Upaniṣads (den ältesten philosophischen Texten Indiens) sowie bei den Eleaten findet, beweist noch keinen Zusammenhang zwischen indischer und griechischer Philosophie; wenn wir aber einzelne Bestandteile der indischen Sāṃkhya-Philosophie wie z. B. das Verbot des Bohnenessens, des *πρὸς τὸν ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμιχεῖν*, den sog. pythagoreischen Lehrsatz, die irrationale Zahl $\sqrt{2}$ im System des Pythagoras finden, so werden wir mit mehr Recht stutzig. Ebenso ist es mit den indischen Anklängen im Neuen Testament: die sog. goldene Regel (Mt. 7, 12), die in der negativen Fassung der Didache (1, 2), in der sie Kaiser Alexander Severus an die Marmorwände römischer Tempel und Paläste schreiben ließ, auch in einer buddhistischen Spruchsammlung sich findet, beweist wie die übrigen derartigen Parallelen oder auch parallele Gleichnisse viel weniger, als die Übereinstimmung historischer Einzelzüge, etwa die Geschichte von Simeon und Asita oder die Versuchungsgeschichte. Daher scheiden wir für die vorliegende kleine Untersuchung derartige allgemeine Parallelen aus und beschränken uns auf Einzelpunkte, die aus diesem oder jenem Grunde den Stempel der Singularität zu tragen scheinen und in ihrer konkreten Gestalt wissenschaftlich greifbar sind, und wir prüfen sie nach den entwickelten Grundsätzen.

In Frage kommen also nur Einzelzüge des Buddha- und Christusbildes, wie die indischen bzw. christlichen Quellen sie uns geben. Stehen solche ähnliche Züge in irgend einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander? Ist das biblische Christusbild oder einzelne Züge in ihm nur eine christliche Retouche indischer Vorlagen? Oder läßt sich in einzelnen das umgekehrte Verhältnis vermuten und erweisen? A priori steht im Fall einer auf Entlehnung hinweisenden Ähnlichkeit die Präsumption dafür, daß das Buddhabild Original und das Christusbild Kopie sei; denn Buddha lebte etwa fünf Jahrhunderte vor Christus (ca. 560—480). Allein aus der Priorität des Lebens ergibt sich nicht ohne weiteres, daß auch die literarische Fixierung des Buddhabildes älter ist als die Quellen für das Leben Jesu, die dem ersten Jahrhundert n. Chr. zuzuweisen sind. Es erhebt sich darum zuerst die Frage nach dem Alter der buddhistischen Überlieferung, die mit der christlichen in Parallele gesetzt wird.

Auf die Güte der buddhistischen Überlieferung[1]) fällt ein ungünstiges Licht schon durch die Tatsache, daß indologische Kapazitäten wie Senart und Kern die Hauptpartien des traditionellen Buddhalebens auf den uralten Naturmythus vom Sonnengott oder auf astronomische Verhältnisse deuteten. Tatsächlich ist die älteste Überlieferung, soweit sie über Buddhas Leben Aufschluß gibt, mehr als dürftig. Sie besteht nämlich in gewaltigen Textesmassen aus den Jahrhunderten vor Christus und vermittelt uns die Lehre des „Erleuchteten" (das ist der Sinn des Namens „Buddha"). Diese Texte sind in der heiligen Sprache Ceylons, im Päli, abgefaßt und in der uns vorliegenden Redaktion im ersten Jahrhundert v. Chr. aufgezeichnet[2]). Dieser heilige Kanon der südlichen Buddhisten, Tipiṭaka „Dreikorb" genannt, weil aus drei Körben (Sammlungen) bestehend, gibt zweifellos die älteste Form der uns erreichbaren Überlieferung. Dazu kommen Textfragmente in Sanskrit und im Gāthā-Dialekt, die man in den letzten Jahren hauptsächlich in Turkestan fand; sie stimmen so auffallend mit der südlichen Tradition überein, daß die längst gemachte Annahme eines nördlichen, dem südlichen Päli-Kanon an Alter wie an Treue ebenbürtigen Sanskrit-Kanons, den die chinesischen und tibetanischen Buddhabiographen als Vorlage für ihre Übersetzungen angegeben hatten, keine luftige Hypothese mehr ist. Aber was enthält dieser sicherlich alte Kanon? Alles, nur keine Buddhabiographie. Der Begriff der Biographie war für jene Jahrhunderte überhaupt noch nicht vorhanden; was man fortpflanzte, waren einzelne Episoden und abgerissene Memorabilien. Speziell für die Gemeinde Buddhas stand nicht seine Person und sein Leben, sondern seine Lehre im Vordergrund des Interesses; der Buddha Siddhattha Gotama aus dem Patriziergeschlecht der Śākya war ja nur einer in der langen Reihe von Buddhas. Was für die Form der urchristlichen Überlieferung noch Hypothese ist, ist für die urbuddhistische (wie für die sokratische

[1]) Vgl. das klassische Werk von H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, 6 1906. R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, 1906 („Aus Natur und Geisteswelt" von Teubner, Bd. 109). R. Pischel, Die indische Literatur, in „Kultur der Gegenwart" von Hinneberg, T. I, Abt. VII, Berlin 1906, p. 187 ff.

[2]) Der Kanon in seiner ältesten Gestalt, wie er auf dem Konzil von Rājagṛha (bald nach 480) festgesetzt wurde, ist verloren gegangen.

in Xenophons Memorabilien) Wirklichkeit: den Grundstock bildeten die λόγια κυριακά, eine Sammlung von Aussprüchen des Meisters, die mit der geographischen oder persönlichen Einrahmung des Wo? und zu Wem? versehen wurden und als zeitlichen Situationsplan nur ein allgemeines „in jener Zeit . . .“ aufwiesen. Gewisse Hauptstadien, wie die Erlangung der Buddhaschaft, die ersten Bekehrungen und Predigten, die Abschiedsreden und der Tod, durften natürlich von Anfang an ein größeres Interesse beanspruchen; darüber finden sich auch in jenen ältesten Werken Angaben. Außerordentlich spärlich dagegen sind die Erinnerungen an Buddhas früheres Leben vor seiner öffentlichen Tätigkeit: weil es aus jener Zeit eben keine Reden zu berichten gab und weil der adlige Sproß aus dem Śākya-Hause vor Erlangung der Buddhawürde für den wahren Gläubigen überhaupt kein Interesse bot.

Viel später erst kommen die Zeiten und Geschlechter, die für das einfache Leben des Aszeten Gotama Buddha eine groteske Staffage gebaut haben: eine Herrlichkeit von Mirakeln, angefangen bei der wunderbaren Empfängnis des hochgebenedeiten Kindes und abgeschlossen beim Tode des Hocherhabenen unter einem blütenregnenden Baum, während die Donner krachen und die Erde bebt. Die Hauptrepräsentanten dieser Traditionen entstammen dem nördlichen Indien und die indische Maßlosigkeit hat in ihnen klassische Blüten gezeitigt. Diese nördlichen Werke, die bis zur Entdeckung des Pāli-Kanons die einzigen Quellen für unsre Kenntnis des Buddhismus waren, sind hauptsächlich das Saddharma-Puṇḍarīka, der Lalita Vistara und das Buddha-Carita des Aśvaghoṣa. Sie sind die Hauptwerke, die für uns in Frage kommen, denn sie sind die Hauptfundgruben für die sog. Parallelen. Darum wenigstens ein Wort über ihr Alter. Das Saddharma-Puṇḍarīka, „der Lotus des guten Gesetzes“, wird gewöhnlich in seiner heutigen Form dem 3., frühestens der Wende des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts zugeschrieben. Der Lalita Vistara läßt sich mit keinem einzigen stichhaltigen Grund in seiner jetzigen Gestalt über das 3. Jahrhundert n. Chr. hinaufdatieren. Gegenüber den krampfhaften Anstrengungen mancher Vertreter der Entlehnungshypothese, diesem ihrem standardwork ein höheres Alter zu vindizieren, genüge es, auf die Worte eines gewiß kompetenten Fachmannes hinzuweisen: The Lalita

Vistara is a poem of unknown date and authorship, but probably composed in Nepal and by some Buddhist poet, who lieved some time between six hundred and thousand years — i. e. 500 A. D. — after the birth of the Buddha[1]): d. h. also zwischen dem 1. und 6. Jahrhundert nach Christus. Das Buddha-Carita des Aśvaghoṣa ist eines der ältesten Werke dieser Kategorie; aber so, wie es uns vorliegt, kann es nur durch Konjekturen — frühestens — dem 1. Jahrhundert unsrer Zeitrechnung zugewiesen werden.

Ich setze bei jedem Werk hinzu: in seiner jetzigen Form. Denn wären die Werke überhaupt erst in dieser Zeit entstanden, dann könnten die christlichen Evangelien nicht aus ihnen entlehnt haben, da sie anerkanntermaßen früher verfaßt sind; die ganze Entlehnungshypothese wäre nichts weiter als „historical blunder" (Hopkins). Allein diese Texte enthalten ein Alluvium aus langen Jahrhunderten. Die Originale und der Kern all dieser Werke mag in alte vorchristliche Zeit zurückgehen und darum ist es mit einem Generalverdikt über jene Hypothese auf Grund des Alters unserer heutigen Texte nicht getan; freilich haben andrerseits die Vertreter jener Annahme kein Recht, gerade die parallelen Züge als alt hinzustellen, ohne den strikten Beweis dafür zu erbringen.

Eine ähnliche Sache ist es um die dritte Art von Quellen für das Leben Buddhas. Ich meine die Jātaka, „Geburtsgeschichten". Sie bilden den umfangreichsten und wichtigsten Bestandteil der buddhistischen Fabelliteratur und enthalten Erzählungen und Legenden aus den früheren Existenzen des Buddha, ehe er zum letztenmal wiedergeboren wurde auf Erden. Je nach seiner Wiedergeburt tritt er auf als Gott, Mensch oder Tier. Auch die Jātaka bieten einige, wenn auch ziemlich unbedeutende Parallelen zum Leben Jesu. Die Datierung dieser Schriftwerke aber ist noch schwieriger als die der eben genannten Buddhabiographien. Die große Masse dieser „Geburtserzählungen" kann unmöglich der vorchristlichen Zeit zugewiesen werden; manche von ihnen gehen nicht bloß in vorchristliche, sondern in vorbuddhistische, ja vielleicht in vorindische Zeit zurück; es sind Erbstücke uralter Überlieferung, die später ad maiorem Buddhae gloriam geformt wurden. Für

[1]) Rhys Davids, vgl. E. W. Hopkins, India old and new, New York 1901, p. 136 (im Abschnitt Christ in India).

die Beliebtheit dieser Schriftgattung wie für das Alter einzelner Stücke spricht die Tatsache, daß Szenen aus den Jātaka auf indischen Reliefs aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. dargestellt sind; aber die literarische Form jener Jātaka-Erzählungen, wie sie uns vorliegt, ist erheblich jünger. Es gibt in den Jātaka ältere und jüngere Bestandteile nicht bloß dem Stoff, sondern auch der Form nach: die älteste Form ist die Versform, später tritt Vers mit Prosa gemischt auf und in letzterer betätigte sich die freigestaltende Phantasie der Epigonen bis ins Maßlose.

Die übrigen Quellen, die birmanischen, tibetanischen, chinesischen Übersetzungen und Buddhabiographien, stammen z. T. aus so später Zeit, daß sie schon aus diesem Grunde für unsere Frage ohne Belang sind.

Doch nun zur Beantwortung der Frage: bestehen zwischen dem Leben Buddhas und Christi solche Ähnlichkeiten, daß sie den Gedanken einer Entlehnung nahelegen oder die Annahme einer solchen gar fordern? Ich greife die wichtigsten und hauptsächlichsten Parallelen heraus, die man verdächtig gefunden hat. Man wird dem folgenden Abschnitt nicht den Vorwurf der Unvollständigkeit machen wollen, weil in demselben die kritiklosen und oft leichtfertigen und fast an Parallelomanie grenzenden Aufstellungen von Lillie, Carus, Stix, Edmunds [1]) u. a. keine Stelle gefunden haben. Was Seydel und nach ihm van den Bergh und Pfleiderer an belangreichen Parallelen für ihre These beigebracht haben, bietet Stoff übergenug zur Untersuchung in so engem Rahmen [2]).

II.

Viel Aufhebens ist von jeher gemacht worden mit den Ähnlichkeiten, die sich auf angeblich parallele Vorgänge vor, bei und nach der Geburt Buddhas und Christi beziehen. Viel Lärm um nichts! „Englischer Gruß und Verkündigung", „Empfangen

[1]) Lillie, Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene, 1887; Carus, Buddhism and its Christian Critics, 1897; Carus, The Gospel of Buddha, 1897; Stix, Christus oder Buddha? 1900; Edmunds, Buddhist and Christian Gospels, 1904.

[2]) Ähnliche kurze Übersichten geben K. Hase, Neutestamentliche Parallelen zu buddhistischen Quellen (Biblische Zeit- und Streitfragen von Boehmer und Kropatscheck, I, 12), 33 S., Berlin 1905; J. Lippl, Angeblich Buddhistisches im Neuen Testament, Theol.-prakt. Monatsschrift, Passau 1907, Bd. 17, H. 11 u. 12, p. 651—665 u. 715—720.

vom heiligen Geiste", „Buddhas unbefleckte Empfängnis", „Buddhas jungfräuliche Mutter", „Hirten und Engel" — oder wie immer die betreffenden Kapitel überschrieben sind, an konkreten Parallelen erbringen sie so gut wie nichts und zeigen schon durch ihre Überschriften, daß es den Verfassern nicht so gar sehr um die objektive Darlegung des Sachverhaltes zu tun ist; diese Überschriften schon sind, wie Hopkins [1]) sehr richtig sagt, „ein typisches Beispiel für den Stil, in dem wichtige historische Fragen von gewissen Leuten behandelt werden, die es sich nicht zur Aufgabe zu stellen scheinen, zur Wahrheit zu gelangen, sondern allein andern ihre Meinung aufzudrängen". Was von all jenen Parallelen schließlich positiv zurückbleibt, das ist die Tatsache einer Vorherverkündigung und des wunderbaren Charakters der Geburt. Die „Vorherverkündigung" Buddhas durch einen phantastischen Traum seiner Mutter und eine noch phantastischere Traumdeutung seitens der Brahmanen hat aber so herzlich wenig Ähnlichkeit mit der Engelsverkündigung in Lk. 1, 26 ff., daß ich, wenn à tout prix ein Prototyp für letztere gesucht sein muß, doch lieber an Gn. 17, 15 ff. (Verheißung Isaaks an Abram und Sara), oder an Richt. 13, 2—15 (Verkündigung Simsons durch einen Engel Jahwes) denken möchte. Warum in die Ferne schweifen und gar bis zu den mysteriösen Skulpturen von Bharhut? Sogar zu anderen Mythologien wäre der Weg weniger umständlich und man würde wohl nirgends vergebens nach entsprechenden vaticinia ex eventu suchen, die auch schließlich ebenso gut oder schlecht mit der Verkündigung an Maria zusammengestellt werden könnten. Um Parallelen für die wunderbare Geburt zu finden, braucht man wiederum nicht bis nach Indien zu gehen, zumal dort weder von einer Jungfraumutter, noch von einem Stalle usw. die Rede ist, wie des öfteren ziemlich leichtfertig behauptet wurde; die Religionsgeschichte des Orients gäbe uns viel näher liegende Beispiele — wenn wir nämlich solcher bedürften!

Die erste bedeutsame Parallele scheint die Geschichte von Asita, dem indischen Simeon, zu bieten. Nach der Geburt des Buddhakindes entstand ein Freudenjubel unter den Göttern, so daß der Weise Asita aus der beschaulichen Ruhe seiner Meditation im Tusitahimmel erwachte. Über den Grund des Lärms aufgeklärt, fährt er auf dem Pfad des Windes in die Śākya-Stadt,

[1]) Christ in India p. 129.

um den „ausgezeichnetsten aller Wesen, den hervorragenden, den Stier unter den Menschen" zu schauen. Beim Anblick des Kindes, das glänzte wie „Feuer und wie der schönste der Sterne, die am Himmel gehen", überkam ihn freudvolles Entzücken und er nahm es in seine Arme, rufend: „Er hat keinen Höheren, er ist der Herrlichste der Menschen!" Aber dann ward er traurig, und vergoß Tränen, nicht um das Kind, wie er versichert, sondern im Gedanken an sein eigenes nahes Ende: „Er wird den Gipfel vollkommener Erleuchtung ersteigen [1]); er wird wenden das Rad des Gesetzes, denn er schaut das Überreinste (Nirvāna?); er fühlt für der vielen Heil und seine Lehre wird weithin dringen. Aber mein Leben hier ist bald zu Ende, in der Mitte seines Lebens ist für mich der Tod. Nicht hören darf ich des Unvergleichlichen Lehre. Darob bin ich betrübt, unglücklich und voll Leid" [2]).

Offenbar der buddhistische Simeon von Lk. 2, 25 ff.! Autoritäten haben zwar eine Beziehung bestritten, aber van den Bergh van Eysinga neigt nach sorgfältiger Prüfung dazu, sowohl im Kern der lukanischen Erzählung als in einzelnen Details indisches Lehngut zu sehen. Wohl mit Unrecht. Denn der Grundgedanke ist rein menschlich verständlich: daß ein Greis an der Schwelle des Grabes einem Kind, das über die Schwelle des Lebens tritt, mit einer Seligpreisung huldigt; und daß dieser Greis heilig ist: denn der Würdigste der alten Zeit spricht als ihr Repräsentant vor dem Bringer der neuen Religion. Das Kolorit der Simeonerzählung ist so jüdisch als nur möglich, und zwar nicht bloß im alttestamentlichen, hebraisierenden Sprachgebrauch. Die Schilderung des Heilandes als „Heil Gottes, das er bereitet vor dem Angesicht aller Völker", als lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis suae Israel (v. 31 f.), zeigt durchaus nicht die „wohlbekannten Züge des indischen Sonnenhelden" (die sich auch nicht im indischen Asita deutlich

[1]) Das Buddha-Carita hat: „er scheint wie eine Sonne des Erkennens, um die Finsternis des Scheins zu zerstören"; eine chinesische Übersetzung (Fo-Sho-Hing-Tsan-King): „allen wird er Licht geben, die sonnenhelle vollkommene Weisheit".

[2]) So die (älteste?) Fassung im „Dreikorb" (Sutta-Nipāta v. 679—98). Die Erzählung findet sich ähnlich im 7. Kapitel des Lalita Vistara, im Buddha-Carita (I) und dessen chinesischer Übersetzung, sowie in der birmanischen Buddhabiographie.

erkennen lassen), sondern sie bietet ein echt jüdisches Bild des Messias, wie es schon Jesaja II in seinen Gottesknechtsreden gezeichnet hatte (vgl. 46, 6; 49, 6). Ebenso ist Simeon ein Repräsentant des jüdischen, nationalen Heiligentyps, so gut wie Asita das bodenständige buddhistische Ṛṣi-(= Heiligen-)Ideal verkörpert.

Noch weniger beweisen die scheinbar zufälligen Ähnlichkeiten. So kommen beide auf übernatürliche Weise zu dem Kinde, der buddhistische Heilige auf dem gewöhnlichen Pfad der indischen Heiligen, durch die Luft, Simeon ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι (v. 27). Ist das nicht, meinte Pischel [1]), die direkte Wiedergabe des nordbuddhistischen Ausdrucks brahma-pathena „auf dem Pfad des Windes"? Diese Vermutung Pischels ist allgemein als wenig glücklich abgelehnt worden [2]). Warum soll ἐν τῷ πνεύματι in v. 27 etwas anderes bedeuten als τὸ πνεῦμα ἅγιον, das unmittelbar vorher zweimal steht (v. 25. 26) und den heiligen Greis offenbar in besondere Beziehung zum „heiligen Geist" stellt? Warum sollen wir das „πνεῦμα" aus seiner natürlichen Umgebung herausreißen und aus dem Buddha-Carita und Mahāvastu erklären, fragt Oldenberg mit Recht, trotzdem nicht bloß v. 25 und 26 in unserer Geschichte, sondern die ganze Vorstellungswelt des Neuen Testamentes uns Fingerzeige für die Bedeutung des Wortes und Parallelen gibt? (Vgl. Mt. 1, 20; 4, 1. 16; Apg. 8, 39 u. a. v.) Ob nun τὸ πνεῦμα ἅγιον die Bedeutung hat „der heilige Geist" im herkömmlichen Sinn oder die einer „schlechthin supranaturalen Größe", wie die neuere Kritik vielfach meint, die ganze Vorstellung bleibt von der aëronautischen Zauberkraft des indischen Heiligen so verschieden, daß dieser Detailpunkt für eine Entlehnung nicht in Anspruch genommen werden darf.

Ist es aber nicht auffallend, daß beide das Kind in ihre Arme nehmen [3]) (Bergh), und daß sie eine Anspielung auf ihren Tod machen? Ich glaube kaum: moriturus salutat oriturum! Wie verschieden aber ist dieser Gruß! Ganz den Anschauungen des Inders wie des Juden entsprechend dort Schmerz und Klage, hier Glück und Freude. Weist das auf Abhängigkeit? Van

[1]) Deutsche Literaturzeitung 1904, Sp. 2939.

[2]) Vgl. Theol. Lit. Ztg. 1905, 3, Sp. 67 f.; Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Ges. 1905, Bd. 59, p. 625 f.; 1906, Bd. 60, p. 210.

[3]) Dieser Zug ist übrigens nicht in allen indischen Texten.

den Bergh geht hierüber doch zu leicht weg. Die andern Unähnlichkeiten des ganzen Kolorits übergehe ich, um die wichtigste noch geltend zu machen gegen die Annahme einer Entlehnung: die Asitaszene spielt im Palast der Śākya, Simeon huldigt dem Jesuskind im Tempel. Bergh meinte, die Szenerie sei freie Schöpfung des Evangelisten, der hiefür natürlich nicht den indischen Palast brauchen konnte. Aber warum konnte er nicht den Geburtsort Jesu brauchen, der ja für den Besuch der Weisen aus dem Morgenlande dem Matthäus (Kap. 2) hingereicht hatte? Die Gründe van den Berghs haben, das hat Oldenberg mit Recht entgegengehalten, etwas Kleinliches und zerstören die Poesie der Erzählung gewaltsam. Die Darstellung des Kindes im Tempel ist kein gar so künstliches Produkt des Evangelisten; daß die Darstellung und Lösung im Tempel geschehe, war vom alttestamentlichen Gesetze allerdings nirgends ausdrücklich gefordert; eine solche Sitte mag sich aber leicht auf Num. 18, 15 f. (vgl. 3, 47 f.; Lev. 27, 6) gründen, denn die Auslösung des Kindes war an die Stelle der Darbringung getreten, die doch im Tempel stattfinden mußte. Und wenn wirklich die Motivierung des Tempelbesuchs Jesu, wie sie Lukas mit Berufung auf Lev. 12 und Ex. 13 gibt, nicht in jenen Gesetzen begründet wäre, so wäre derselbe wohl schon verständlich aus dem Gedanken heraus, daß die befreiende Wirkung des Loskaufsritus möglichst sicher auf das Kind übertragen werde, wenn es selbst zugegen sei. Eine künstliche Adaptation der biblischen Erzählung an eine unpassende indische Vorlage anzunehmen liegt wirklich kein Grund vor.

Seydel glaubte, für die Darstellung im Tempel eine andere „zwingende" Parallele gefunden zu haben[1]): Buddha wird nach einem indischen Bericht in den Tempel gebracht und die Götterbilder neigen sich vor ihm. Nur schade, daß 1. kein Asita in jener Erzählung vorkommt; 2. die Reihenfolge der Asita- (Simeon-) und der Darstellungsgeschichten im Neuen Testament gerade umgekehrt ist (was für das Kompositionsverfahren und -talent des Lukas bedeutsam wäre); 3. daß die buddhistische Darstellungsgeschichte sich erst im Lalita Vistara, also erst im 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. findet, während wir für die Asita-Erzählung Belege aus vorchristlicher Zeit haben. Ebenso-

[1]) Das Evangelium von Jesu p. 146 f., 296.

wenig glücklich ist die neueste Ansicht von Edmunds [1]), der in der Asitageschichte die Geburt, die Anbetung der Hirten und Verkündigung der Engel und die Simeonsweissagung zusammenfaßt, und die Engelworte Luk. 2, 14 mit einem angeblich von Lukas „übersetzten" Pāli-Text zusammenstellt:

ἐν ἀνθρώποις ἐπὶ γῆς	*εἰρήνη εὐδοκία(ς)*
manussa - loke	hita-sukhatāya (jāto)
in der Welt der Menschen	zu Glück und Wohlsein (geboren).

Sollen wir ein Wort über solche Kunststücke verlieren? Wer es für nötig hält, lese in der Revue biblique, 1906 (Juillet) nach, was ein Kenner wie Louis de la Vallée Poussin darüber gesagt hat [2]).

Nach all dem brauche ich wohl nicht mehr das Urteil von Fachmännern über die ganze Asita-Simeonparallele anzuführen: Hopkins übergeht sie „as unimportant" und Max Müller hält sie für eine von jenen, „which are without any historical significance" [3]). L. de la Vallée Poussin aber schreibt a. a. O.: „J'ai toujours regardé la comparaison de Siméon et d'Asita comme absolument dénuée d'intérêt au point de vue du problème de l'emprunt". Dennoch habe ich sie mit Rücksicht auf das Resultat van den Berghs noch einmal nachgeprüft, aber mit keinem andern Erfolg als vor Jahren schon Hardy [4]) gehabt, gegen den van den Bergh als voreilig polemisiert.

Eine weitere Episode aus dem Jugendleben des Buddha wird in Parallele gesetzt zur Erzählung vom zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel, den seine Eltern suchten. Sie findet sich im Lalita Vistara und in der chinesischen Version des Buddha-Carita von Aśvaghoṣa. Der Bodhisattva (der künftige Buddha), dessen Geist schon damals über den düsteren Gedanken an den ewigen Wechsel von Tod und Geburt brütete, hat sich bei einer Landpartie (anläßlich eines Ackerbaufestes oder Pflügerwettspiels?) von seinen Genossen getrennt und sinnt, einsam unter einem (heiligen?) Jambu-Baum sitzend. Ein Deva (gött-

[1]) Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the Originals by A. J. Edmunds, London 1904.

[2]) Le Bouddhisme et les Évangiles canoniques.

[3]) Vgl. Hopkins, India old and new, p. 128.

[4]) Die Aula I, 1895, p. 19; vgl. sein Werk über den Buddhismus nach älteren Pāli-Werken, Münster 1890, p. 27, 122.

liches Wesen) erscheint ihm in Bettlergestalt; als er verschwunden, kehrt der Prinz zu seinen Gefährten zurück. Im Lalita Vistara sucht der Vater selbst mit dem Gefolge seinen Sohn und als er ihn in dem wunderbaren Zustand findet, erzeigt er ihm seine Verehrung. Diese Legenden legen den Nachdruck gar nicht auf das angebliche tertium comparationis, auf das Verlorensein und Suchen, sondern auf die Neigung des künftigen Buddha zur Einsamkeit und Meditation. Ist diese Neigung etwa „der Zug zur eigentlichen Heimat", der in Jesu Wort zum Ausdruck kommt: „wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist" (Lk. 2, 49)? Die Annahme einer Entlehnung würde auch dadurch nicht gerechtfertigt und durch die mehr verschiedenen als ähnlichen Einzelheiten wird sie fast unmöglich.

Aus dem Ende der Jugendzeit und des verborgenen Lebens Jesu bringt van den Bergh eine bisher noch nicht beachtete Parallele, die er der Erwägung wohl für wert hält [1]). Er überschreibt sie: Die Zögerung Jesu, sich taufen zu lassen. Diese Zögerung zeige eigentümliche Ähnlichkeit mit dem Verhalten des jungen Buddha, der sich zuerst weigerte, zum Tempel der Götter zu gehen, weil er sich über alle Götter erhaben wußte, schließlich aber, „sich der Weltsitte anbequemend", doch hinging. Dasselbe Motiv scheine Jesus veranlaßt zu haben, sich taufen zu lassen (vgl. Mt. 3, 15 „denn also geziemt es sich uns, jegliche Gerechtigkeit zu erfüllen"). Nun bietet aber das kanonische Matthäusevangelium für ein entsprechendes Sträuben Jesu gegen die Taufe keinen Anhaltspunkt; darum glaubt van den Bergh, aus dem apokryphen Hebräerevangelium und dem ebionitischen Matthäusevangelium eine „zu einer mehr natürlichen Auffassung der Person Jesu passende" ursprüngliche Form der Erzählung sich rekonstruieren zu dürfen und zu sollen, die das benötigte Sträuben Jesu gegen die Taufe enthält [2]). Ich sehe von dem etwas problematischen Charakter eines solchen Verfahrens ab; aber worin liegt denn der springende Punkt, der eine Entlehnung nötig oder wenigstens wahrscheinlich macht? Offenbar ist es die Gleichheit der Stellung Jesu und Buddhas zur πᾶσα δικαιοσύνη bezw. zur Weltsitte

[1]) p. 27—30.

[2]) Für das Hebräerevangelium vgl. Hier. adv. Pelag. III, 2; Pseudo-Cypr. de rebapt. 17; für das Ebionitenevangelium Epiphan. Haer. 30, 13.

d. h. zur Werkgerechtigkeit und Gesetzeserfüllung [1]). Wenn man aber die Ähnlichkeit hierin erblickt, so wird die Abhängigkeit der beiden in ihren konkreten Einzelheiten so grundverschiedenen Episoden sehr unwahrscheinlich; denn die Stellung Buddhas und Christi zu religiösen Observanzen ist eine Sache, die dem innersten Wesen der beiden entspringt und in organischem Zusammenhang steht mit ihrem Selbstbewußtsein und ihrer ganzen Auffassung der Religion, deren Ursprung und menschlich-zeitgeschichtlichen Ausgestaltung, deren Schale und Kern. Und wenn hierin Ähnlichkeit oder gar Übereinstimmung herrschen sollte — so etwas entlehnt man nicht [2]).

Unstreitig die wichtigste Parallele bietet der Übertritt der beiden Religionsstifter in die öffentliche Lehrtätigkeit. Von Buddha und von Christus wissen die Quellen Versuchungsgeschichten zu erzählen. Da gerade die „schlagenden Übereinstimmungen" zwischen der buddhistischen und christlichen Tradition sich in der alten, vorchristlichen Form der buddhistischen Versuchungsgeschichte schon finden sollen, so wird diese Parallele zum Paradestück für die Entlehnungshypothese. Diese schlagenden Übereinstimmungen sind [3]): „die Versuchung in der Einsamkeit durch einen persönlich erscheinenden und mit Buddha sprechenden Teufel, unter Anknüpfung an den Hunger, den ein langes Fasten verursacht hatte; die siegreiche Abweisung dieser Versuchung, worauf der Böse sich vornimmt, eine günstigere Zeit abzuwarten; das Anerbieten einer Weltherrschaft, welche den Königssohn von seinem höheren Berufe abhalten soll." Aber wo findet sich die „alte, vorchristliche" Form der Māra-Geschichte (Māra ist der buddhistische Satan), die all diese Momente oder auch nur die meisten enthält? Es gibt keine solche. Als Buddha im Begriff steht, sich aus dem Reich der Welt und ihrer Lust d. h. aus dem Reich des Todes zu befreien, tritt ihm der Versucher entgegen in Gestalt des Todesgottes Māra. Mit versuchenden Worten naht er sich dem um die

[1]) Sicherlich darf die Johannestaufe, zu der nach Mk. 1, 5; Mt. 3, 5 ganz Jerusalem und Judäa hinausströmte, damals unter die Forderungen der religiösen Sitten, zur πᾶσα δικαιοσύνη, gezählt werden, was van den Bergh bezweifelt.

[2]) Daß die buddhistische Erzählung im Lalita Vistara cap. 8 an sich schon den Eindruck nicht sehr hohen Alters macht, sei nur nebenbei bemerkt.

[3]) Nach van den Bergh p. 41.

erlösende Erkenntnis ringenden Aszeten Gotama, um ihn, wie einst den jungen Naciketas, vom Weg des Heiles abzubringen. Vergebens; Gotama erlangt die wissendmachende, beseligende, heiligende Buddhaschaft. Für die Vorstellung der ältesten Gemeinde ist das Wesentliche an diesem „Versuchungs"vorgang durchaus nur das, „daß Buddha (oft: unter einem Baum sitzend), durch eine Reihe ekstatischer Zustände hindurchgehend, in den drei Nachtwachen einer Nacht das dreifache heilige Wissen erlangt, daß seine Seele sich von aller Unreinheit befreit und ihm die Erlösung samt der Erkenntnis von seiner Erlösung zuteil wird" [1]). Der Versucher Māra spielt bei diesem rein religiös-psychologischen Prozeß nach den alten Berichten überhaupt keine Rolle; nur ein Gedicht des Sutta-Nipāta [2]) erzählt von verführerischen Worten Māras an den ringenden Gotama, nach deren Erfolglosigkeit er dann unwillig das Feld räumt; im Saṃyutta-Nikāya [2]) erscheinen außerdem bei Buddha, nachdem er bereits die Erlösung gefunden, drei Töchter Māras, Begierde, Unruhe und Verlangen, auf dem Plan, um ihre Künste an ihm zu versuchen. Freilich schon der schlichte alte Bericht im Mahāvagga [2]), der keine Versuchung kennt, erinnert an Jesus in der Wüste: Buddha, der 4 mal 7 Tage in der Nähe des Baumes der Erkenntnis (Bo-Baum) fastend weilt, „die Seligkeit der Erlösung genießend" mit gekreuzten Beinen, unter Unwetter, vom Schlangenkönig Mucalinda umwickelt, um hernach „das Rad der Lehre" in Bewegung zu setzen, — und Jesus, der sich in vierzigtägigem Fasten in der Wüste auf seine öffentliche Tätigkeit vorbereitet: bei allem Unterschied klingen auch hieraus uns verwandte Motive entgegen. Noch mehr in der späteren Legende; denn was in der alten fast ganz fehlte, das „er ward vom Satan versucht", wird in der jüngeren Lieblingsthema.

Zuerst tritt die Versuchungsgeschichte auf ohne Anspruch auf besondere Beachtung. Māra versucht in jenen Tagen, Buddha vom erlangten Heil abzubringen, wie er hundertmal früher und später es auch versuchte; denn fast jeder Ort, wo der Erhabene predigte, hat seine Versuchungsgeschichte. Erst die späteren unter den jüngeren Quellen konzentrieren diese zeitlich und örtlich

[1]) So Oldenberg, die erste Autorität auf diesem Gebiet, in dem oben genannten Werk über Buddha, p. 103.

[2]) Schriften des Pāli-Kanons.

getrennten Angriffe Māras zu einem Sturmangriff auf den Bodhisattva (den ringenden und werdenden Buddha) im heiligen Hain zu Uruvelā; sie verlegen diesen Angriff nun in die Zeit vor der Erlangung der Buddhaschaft, welch letztere dann als Lohn bene merenti zuteil wird. In diesen Versuchungen macht Māra — die Überlieferung des Lalita Vistara und ihm gleichstehender Texte berichtet uns dies — das ganze wilde Heer seiner Hölle und die bestrickenden Künste seiner verführerischen Töchter mobil. In den betreffenden Berichten mit ihren grotesken Schilderungen finden sich gerade die „schlagenden" Übereinstimmungen mit den Evangelien. Fachleute wie Oldenberg, Windisch [1]), de la Vallée Poussin lehnen die Erklärung der zweifellos vorhandenen Ähnlichkeiten durch Entlehnung ab, Hopkins ziemlich deutlich, van den Bergh verteidigt sie aufs neue mit Seydel, und verschiedene Rezensenten haben ihm zugestimmt. Die einzelnen Züge sind einer Prüfung also wohl wert. Vor allem Zeit und Ort der Versuchung. „Bei beiden geht (der Versuchung) eine Verherrlichung voran" sagt van den Bergh; er meint die Verherrlichung Jesu bei der Taufe im Jordan, der auf indischer Seite ein Bad Buddhas im Flusse Nairañjana und die darauf folgende Huldigung durch aloë-, sandelstaub- und blumenstreuende Götterjöhne entspricht. Nun ergibt die Nachprüfung der betreffenden, späten Berichte jedem, daß letzterer Vorgang von manchen hinter das Fasten verlegt wird; im Buddha-Carita aber, wo das Bad ganz flüchtig erwähnt und Buddha vom Schlangenkönig Kāla gepriesen wird, stehen die nachher folgenden Wundererscheinungen damit in gar keinem Zusammenhang. Daß zwischen den alten und neuen Berichten ein großer Unterschied betr. des Zeitpunkts der Versuchung besteht, wurde bereits dargetan. „Die Versuchung findet in der Einsamkeit statt." In dieser Form ist van den Berghs Satz zum wenigsten schief und mißverständlich. Wohl fastet Buddha in der Einsamkeit (das Fasten wird dadurch sehr natürlich motiviert): aber die Szenerie der Versuchung, die „lieblichen Wälder, Haine und Büsche im Westen von Uruvelā", stimmt wenig zusammen mit der Wüste, dem Ort der biblischen Versuchungs-

[1]) In seinem trefflichen Buche Māra und Buddha, Abh. d. kgl. sächs. Ges. der Wiss. Philol.-hist. Klasse 15. Bd. 1895.

geschichte. „Die Folge des langen Fastens, der Hunger des Herrn, gewährt dem Teufel einen Angriffspunkt." Das Motiv der Speiseversuchung ist hüben und drüben ganz verschiedenartig. Seydel sah in dieser Versuchung die Verleitung zum „Abfall von einem aszetischen Ideal" und als solche sei sie beim „Nichtaszeten" Jesus unverständlich und weise auf indische Vorlage. Allein das ist sie auf keiner Seite; ihre Tendenz geht bei Christus auf etwas anderes, das zeigt die ganze Fassung von Mt. 4, 3; in der einzigen alten Quelle, die einen analogen Versuch Māras enthält (es ist das Padhāna-Sutta), liegt die Pointe der Versuchung auch nicht im Abfall von einem aszetischen Ideal, sondern darin, daß Buddha hängen bleiben soll im ewigen Kreislauf des Lebens, der getrieben ist von den Werken: „Mager bist du, spricht Māra, dem Tod nahe ... iß um zu leben, indem du lebst, wirst du gute Werke tun." Aus einer Legendenform, in der der Lalita Vistara und das Buddha-Carita die Speiseversuchung berichten, kann die biblische Erzählung schon deshalb nicht wohl geschöpft haben, weil dieselben Texte, die uns von Buddhas Fasten und Erschöpfung erzählen, wenige Kapitel später berichten, zur Zeit der eigentlichen Versuchung sei Buddhas Erschöpfung so sehr verschwunden gewesen, daß er den Māra sogar gereizt habe. Nicht ganz mit Unrecht meinte deshalb Senart, es handle sich überhaupt nicht um eine Versuchung des Buddha, er sei ja der angreifende Teil. In ihrem rein formalen Charakter unverständlich ist mir die Beziehung, in die van den Bergh diese erste Versuchung Christi zu einer andern buddhistischen Erzählung, Rajjam ([Versuchung zur] „Herrschaft") überschrieben [1]), bringt. Der Teufel sagt zu Buddha: „der Heilige könnte, wenn er es wollte, seine Kraft auf den König der Berge richten, den Himavant (Himalaya), daß er Gold würde und der Berg würde Gold", was Buddha aber ablehnt. Wo ist da eine Ähnlichkeit mit dem Verwandeln von Steinen in Brot, um den Hunger zu stillen?! Man ist fast versucht, über solche Parallelen mit Windisch [2]) zu spotten: selbst jene Steine haben schließlich ihr Pendant in der buddhistischen Legende; es heißt nämlich von Māra zum Schluß: „wie die Krähe, die an einen Stein geraten ist (den sie für einen Leckerbissen gehalten hat), bin ich überdrüssig des Gotama".

[1]) Mārasaṃy. II. 10; vgl. Windisch a. a. O., p. 107 ff. [2]) p. 216.

Die zweite Versuchung Christi (Mt. 4, 5—7; Lk. 4, 9—12) hat keine buddhistische Parallele. Doch meint van den Bergh, auch sie sei nicht unverdächtig; das „stürze dich hinab" erinnere an die Luftwandelkünste der indischen Heiligen und das Zitat aus Ps. 91 („den Fuß an einen Stein stoßen") passe nicht auf das Stürzen durch die Luft. Um so besser aber paßt das „auf den Händen werden sie dich tragen" und dies erklärt m. E. zur Genüge das ganze Zitat auch für diese Situation. Inhaltlich ist dieses Ansinnen des Teufels allerdings keine Versuchung Jesu als des Messias im strengen Sinn, aber in ihrer Wirkung auf das Volk hätte solch eine Handlung Jesu ein Erweis seiner Messianität werden können und so ist auch sie ohne Entlehnung verständlich. Die beste Parallele zur dritten Versuchung Christi (Mt. 4, 8—10; Lk. 4, 5—8) scheint mir die eben erwähnte alte Māra-Geschichte des Mārasaṃyuttam zu sein, „die Herrschaft" (Rajjam) betitelt, die van den Bergh zur ersten zog. Ihr Schauplatz ist „in illo tempore" „einstmals zu Kosala am Himavant" — irgend einmal während Buddhas Lehrtätigkeit. Es fehlt aber in jener Legende das Motiv der Weltherrschaft; Buddha denkt an die Möglichkeit, einen Idealstaat zu errichten, „wo man nicht tötet und nicht töten läßt, nicht bedrückt und nicht bedrücken läßt, nicht Kummer hat und nicht Kummer macht", und Māra greift diese Idee in seiner Weise auf. Es fehlt aber auch der Preis, um den die Weltherrschaft erkauft wird, die Anbetung (die sich in abgeschwächter Form in der zarathustrischen Legende findet). Van den Bergh meint zwar, das Versuchungsmotiv der Weltherrschaft komme in einer ähnlichen Erzählung der Nidānakathā vor, aber er schließt das etwas zuversichtlich aus dem Wort dhamma-cakka („Rad der Wahrheit") bzw. cakravartin („Raddreher", Weltherrscher?). Doch selbst wenn wir diese Annahmen billigen, ist es weniger verständlich oder fordert es eine Entlehnung, wenn die Versuchung zur Weltherrschaft auch an Jesus herantritt? Ich meine, die Idee von einer Weltherrschaft im politisch-realen, nicht bloß im religiös-transzendentalen Sinn war der Grundton der populären jüdischen Messiaserwartungen; das messianische Bewußtsein Jesu mußte sich auch mit diesem volkstümlichen, politisch-weltlichen Messiasideal seiner Volksgenossen auseinandersetzen und sich darüber erheben. Ich sehe nicht ein, warum das Motiv der dritten

Versuchung Christi also auf die indische cakravartin-Idee und ihre zweifelhafte weltlich-politische Deutung zurückweisen soll. Das Gute liegt so nah! Wenn irgend eine, so ist die dritte eine Versuchung des Messias!

Ist es vollends auffallend, daß bei beiden „der Teufel unverrichteter Sache abzieht"? Was erwartet man denn sonst? Aber bei Jesus zog der Teufel nur ab ἄχρι καιροῦ „bis zu gelegener Zeit" (Lk. 4, 13). Da von späteren Insulten Satans auf Jesus keine Rede mehr ist, glaubte Seydel, hierin eine ganz unverständliche „Spezialität", ein Rudiment aus der früheren, vorchristlichen indischen Erzählung zu sehen. Wir bemerkten bereits, daß in den indischen Quellen hierüber keine Einigkeit herrscht: die fortgesetzten Bosheiten Māras werden später zu einer Generalattacke vor dem öffentlichen Auftreten konzentriert, nach der — auch im Lalita Vistara — keine weitere Behelligung Buddhas mehr erfolgt. Das inkriminierte ἄχρι καιροῦ wird übrigens besser übersetzt „bis zur festgesetzten Zeit" (cfr. Apg. 13, 11); an welchen Zeitpunkt Lukas dabei gedacht hat, ist bekanntlich strittig. — Die grotesken Huldigungen der Götter und Tiere, wie sie einzelne Texte berichten, zum Prototyp des evangelischen „die Engel dienten ihm" (Mk. 1, 13; Mt. 4, 11) zu machen, ist nicht wohl angängig, denn sie schließen sich an die phantastischen Angriffe Māras und nicht an die für die Entlehnung in Frage kommenden Versuchungsgeschichten an. — Aber sehr verdächtig erscheint das andere in Mk. 1, 13 „er war bei den wilden Tieren". Das soll nämlich ein lakonischer Rest, ein unverständliches survivle aus indischen Jātaka-Geschichten sein, wo Buddha in einer früheren Existenz (als Einsiedlerknabe Sāma oder als schwarzer Stier?) „Löwen und Tiger, Panther, Bären und Büffel, Antilopen, Gazellen und Eber als Gesellen bei sich hatte im Walde" [1]). Aber ist die in Frage stehende Bemerkung des Markus nicht genügend erklärlich durch die Wüstenszenerie? Und findet sich nicht auch im Alten Testament dieses „Tiermotiv" (vgl. Gn. 6, 19; Jes. 11, 8)? Und kennt nicht der Folklore sowie die Heiligenlegende ungefähr überall und immer dieses Motiv? Die Herleitung jener Bemerkung aus

[1]) Cariyā Piṭaka 3, 13; vgl. Oldenberg, Buddha p. 352 f. — Sāma, Sanskrit śyāma heißt als Adj. „schwarz", als Subst. „schwarzer Stier" oder ist Eigenname.

Indien scheint mir ziemlich verunglückt. — Endlich soll die Teufelsvorstellung in der Versuchungsgeschichte nicht genuin jüdisch-christlich sein. Doch noch viel weniger ist sie verwandt mit dem indischen Māra. Letzterer verkörpert in den Versuchungsgeschichten das ganze irdische, materielle Dasein, „die Welt", der διάβολος der evangelischen Geschichten nicht. Gewiß ist zwischen der Teufelsvorstellung des Buches Job und der unserer Evangelien eine Entwicklung, aber der Schritt ist nicht so groß als z. B. der Abstand vom altindischen Todesgott Mṛtyu zum Teufel Māra, und doch ist letzterer sicher aus ersterem entstanden. Warum also an einer Entwicklung der jüdisch-christlichen Teufelsvorstellung Anstoß nehmen?

Nun das Resultat: Ist die Abhängigkeit der Evangelien in der Versuchungsgeschichte wahrscheinlich? Wir kennen keine einheitliche Bearbeitung der buddhistischen Versuchungsgeschichten; ist wohl die Komposition jener textlich und zeitlich weit verstreuten Māra-Anekdoten zu der einheitlichen Form unsrer Evangelien wahrscheinlich? ist die Verarbeitung so grotesker Vorlagen zu der einfachen Form, wie sie die Evangelien bieten, wahrscheinlich? Von den Einzelheiten vermag ich keine einzige als durchschlagend und beweisend anzuerkennen. Auch ihre „Menge" nicht; denn dieses Argument wird wesentlich abgeschwächt durch den Hinweis auf die Unmenge von Anekdoten und Quellen, die alle ihr Scherflein hätten beitragen müssen für die einzige Erzählung der Evangelien. Die Idee der Versuchung ist so allgemein menschlich, daß für ihre Erklärung auf christlichem Boden nicht Sukkurs aus Indien geholt zu werden braucht. Eine andere Frage, deren Beantwortung aber nicht in den Rahmen dieser Studie gehört, ist die, welche Bedeutung für die vergleichende Betrachtungsweise der Religionen die Tatsache hat, daß in verschiedenen Religionen eine Idee ähnliche Formen und Gestaltungen aufweist. Das Endergebnis der Vergleichung aber dürfte die Ablehnung der Entlehnungshypothese sein, trotz des Scharfsinns und der Gelehrsamkeit, mit der sie vertreten wurde und wird.

Weitere, wenn auch weniger wichtige Parallelen bietet das öffentliche Leben Buddhas und Christi. Die bekannte Seligpreisung Christi durch eine Frau aus dem Volke (Lk. 11, 27 f. „selig der Leib, der dich getragen und selig die Brüste, die du

gesogen"!) wird zusammengestellt mit einer Erzählung der Nidānakathā: als der junge Prinz Gotama, der spätere Buddha, einst von einer Spazierfahrt zurückkehrte, sang eine edle Jungfrau, entzückt von Gotamas Schönheit, ihm von ihrem Söller entgegen: „die Mutter fürwahr ist selig, der Vater fürwahr ist selig, die Gattin fürwahr ist selig, die einen Mann wie diesen hat". Das Wort „selig" (Pāli: nibbuta, was auch „erloschen" bedeutet) weckte im jungen Gotama den Gedanken an die wahre Seligkeit des nibbāna (= Nirvāna = Erlöschen) — wie ja auch Jesus in seiner Antwort auf die wahre, geistige Seligkeit hinweist. Die ähnlichen Motive sind unverkennbar. Doch erscheint mir das Wortspiel der buddhistischen Erzählung nicht ganz unverdächtig für die historische Glaubwürdigkeit, während bei Lukas die Episode deutlich den geschichtlichen Stempel trägt, wenn sie vielleicht auch erst nach v. 52 einzusetzen wäre. Die konkreten Einzelheiten zwingen durchaus nicht, an „eine Parallele ersten Ranges" zu denken: unerwartet ist der Ausruf höchstens in der indischen Geschichte, in der biblischen ist er genügend aus der ganzen Situation verständlich (v. 14 die Wunderheilung, v. 15 ff. die weisheitsvolle Verteidigungsrede gegen die Pharisäer). Die γυνή des Lukasevangeliums ist wohl ebenso sicher eine Mutter, als die Buddhaschwärmerin eine Jungfrau. Die Form des Ausrufs (Seligpreisung) und die syntaktische Eigentümlichkeit, daß er einen Relativsatz enthält, kommen nur in Betracht, wenn man an Entlehnung aus einer schriftlich fixierten Quelle denkt. Und die Wirkung des Ausrufs auf Buddha und Christus: beide nehmen, ihrer ganzen, innerlichen Geistesverfassung zufolge, Anlaß zu einer μετάβασις εἰς ἄλλο; aber wie grundverschieden sind Gotamas Nirvāna-Gedanken von Jesu Antwort: „selig, wer Gottes Wort hört und es beobachtet"! — so grundverschieden, wie die ganze Situation und Stimmung, die über den beiden Erzählungen liegt.

Zur Episode vom Scherflein der Witwe (Mk. 12, 41—44; Lk. 21, 1—4) gibt van den Bergh eine „beachtenswerte" Parallele aus der chinesischen Version von Aśvaghoṣas Buddhaleben (aus dem ersten Jahrh. n. Chr.). Die lange Erzählung, um die es sich handelt, hat nämlich auch das Motiv, daß eine arme Witwe mit gläubigem Gemüte zwei Kupferstücke, die sie vorher auf einem Misthaufen gefunden hat, als Gabe für die

Priesterschaft in einer religiösen Versammlung opfert, worauf der Oberpriester ihre Gabe vor den kostbaren Gaben der Reichen in einem Lied preist. Die Frau stimmt auch mit ein und wünscht nur, daß diese ihre Tat, die nicht nur äußeren Wert repräsentiert, sondern durch die gläubige Gesinnung wertvoller geworden ist als die Schätze der Reichen, auch belohnt werden möge. Das geschieht wirklich, indem sie auf dem Heimweg vom verwitweten König des Landes zur Gemahlin erhoben wird. — Es ist nun ohne weiteres klar, daß die zugrunde liegende Idee — vom wahren Wert einer Opfergabe — ebensogut christlich wie buddhistisch ist und auf keiner Seite die Annahme einer Entlehnung fordert; auch die Witwe als Geberin illustriert anschaulich einen ganz besonderen Fall von Armut. Als auffallend bleibt also nur die Übereinstimmung, daß beide „zwei" Pfennige geben; ist es nicht natürlicher zu erwarten, daß der Erzähler die Witwe einen Pfennig („einen" im Sinne des unbestimmten Artikels, nicht des Zahlworts) opfern läßt? Diesen einen Umstand vermag ich nicht so hoch anzuschlagen wie van den Bergh; denn die Gabe von zwei Hellern, von denen die Witwe also einen hätte zurückbehalten können, erscheint mir eine treffliche Illustration für die Herzensverfassung und die Opferwilligkeit der gebenden Frau, der nachher vom Heiland so großes Lob gespendet wird. Das Alter der buddhistischen Vorlage ist zudem sehr dunkel.

Öfters berichten buddhistische Quellen, daß Buddha trockenen Fußes durch das Wasser schritt oder über das Wasser hinflog. Diese Berichte wurden von Parallelenjägern natürlich mit Mt. 14, 25 ff. (Jesu Wandeln auf dem Meere) zusammengestellt. Seydel brachte aus Mißverständnis auch den Petrus der Buddhagemeinde, Kāśyapa, mit solch einem Wasserwandeln in Verbindung und damit war die Ähnlichkeit schlagend. Von all diesen „Parallelen" rede ich nicht, denn sie sind fast allgemein als belanglos aufgegeben. Dagegen taucht seit Bekanntwerden der Jātaka eine andere Ähnlichkeit und Vermutung auf. In einem solchen Jātaka findet sich nämlich folgende Erzählung: ein gläubiger Laienjünger Buddhas kam, versunken in tiefe, heilige Gedanken, an einen Fluß und betrat ihn in seiner Ekstase, ohne unterzusinken. Plötzlich in der Mitte bemerkt er die Wellen und der Schrecken verjagt die Ekstase und sein Fuß beginnt zu sinken. Doch durch die

Kraft der Konzentration und Meditation gelangt er heil ans andere Ufer. Van den Bergh glaubte nun aus verschiedenen Gründen annehmen zu sollen, in jener Petrusszene des Mt.-Evangeliums seien zwei Erzählungen ungleicher Tendenz ungeschickt verarbeitet worden: eine von der Wunderkraft des Herrn und eine von der „Glaubenskraft eines Jüngers". Die Verdachtsgründe gegen die Einheitlichkeit der Erzählung bei Mt. sind, wenn nicht objektiv unrichtig, zum wenigsten sehr subjektiv; aber selbst wenn die Scheidung berechtigt wäre, blieben noch erhebliche Unterschiede; dort ist es die Kraft der Ekstase und dann der Meditation, die das Wunder wirkt (wie so oft bei indischen Heiligen), hier ist es die Glaubenskraft des Jüngers (von dieser Glaubenskraft des Petrus spricht Mt. zwar nicht mit ausdrücklichen Worten, aber sie zeigt sich ipso facto im vertrauenden Hinausschreiten auf das Meer). Diese wunderwirkende Glaubenskraft ist aber etwas sehr gut Christliches, vgl. Mt. 17, 19; 1 Kor. 13, 2. Daß das Wasserwandeln ein später sehr beliebtes Legendenmotiv geworden ist, ist bekannt; aber man wird nicht einmal bei jenen späteren oft zutage tretenden wirklichen Ähnlichkeiten immer auf Abhängigkeit schließen dürfen; noch größere Vorsicht und strengere Zurückhaltung scheint mir in unserm Falle geboten.

Die buddhistische Überlieferung, wie sie im Divyāvadāna und im chinesischen Dreikorb vorliegt, kennt eine Erzählung, die auffallend an Jo. 4 (die Samariterin am Jakobsbrunnen) erinnert. Ānanda, der Lieblingsjünger des Buddha, bittet, ermüdet von langer Reise, ein Candāla-Mädchen (aus der verachtetsten Kaste) um einen Trunk Wasser. Das Mädchen sagt ihm, daß sie wegen ihrer Herkunft keinem Angehörigen der Priesterkaste sich nahen könne, ohne ihn zu verunreinigen. Darauf antwortet der Buddhajünger ganz im Geiste seines Meisters: „meine Schwester, ich frage nicht nach deiner Kaste und nicht nach deiner Familie, sondern bitte dich einzig um einen Schluck Wasser." Die Fortsetzung und das Ende ist, daß das Mädchen sich in hoffnungsloser Liebe in Ānanda verliebt und durch das Eingreifen des Hocherhabenen selbst schließlich bekehrt wird: eine Geschichte, die in ihrer echt indisch-buddhistischen Färbung sicher original ist. Darf man die Originalität der johanneischen Erzählung aber absprechen und in ihr ein indisches Lehngut sehen? Wohl nicht mit Grund; die Einleitung zu dem langen Ge-

spräch am Jakobsbrunnen mit all seinen christologischen Erörterungen ist historisch gewiß nicht unmöglich; auch nicht unwahrscheinlich, wenn auch v. 7–9 ein zu grelles Bild von dem gespannten Verhältnis zwischen Juden und Samaritern, wie es tatsächlich zur Zeit Jesu war, geben mag; gegen einen Zweifel an der geschichtlichen Wirklichkeit der vom Verfasser als Einleitung benutzten Situation aber protestiert die detaillierte Zeichnung der v. 4—6 und die Natürlichkeit des geschilderten Vorgangs. Auf die Verschiedenheit der männlichen Hauptpersonen — dort Ānanda und nicht Buddha, hier Christus und nicht Johannes — möchte ich so großes Gewicht nicht einmal legen. Aber welcher Grund wäre denn für die Entlehnung gerade dieser Erzählung als Einleitung zu einem christologischen Gespräch denkbar? Die Pointe der indischen Erzählung — die Hinwegsetzung über die Kastenschranken und -vorurteile — fehlt bei Johannes: man vergleiche Anandas Antwort mit der Antwort, die Jesus der Samariterin gab (v. 9). — Doch man hat nicht bloß diese historische Einleitung des 4. Kap. Jo. mit Indien in Verbindung gebracht, sondern auch die religiösen Ideen des Gesprächs. Besonders soll die Vorstellung vom ὕδωρ ζῶν (lebendigen Wasser) zusammenhängen mit dem bekannten Lebenswasser, das in allen Mythologien eine Rolle spielt. Speziell in buddhistischen Schriften werde dasselbe Bild auch für das dhamma, die Wahrheitslehre gebraucht. Gewiß bezeichnet das Bild auch bei Johannes dasselbe, nämlich das lebendige Wasser der Lehre Jesu; aber das „lebendige Wasser" der johanneischen Christusrede hat eine nähere Quelle im fons sapientiae des Baruch (3, 12) und in der aqua sapientiae salutaris des Ekkli. 15, 3, als hinten im Fünfstromland Indiens. Ein Beweis für Entlehnung ist mit diesem Bild gewiß nicht gegeben.

Man hat sogar daran etwas Verdächtiges gefunden, daß Jesus wie Buddha gleich zu Anfang seiner öffentlichen Tätigkeit sich Jünger auswählte und daß den Aposteln Jesu, die als Jünger des Täufers zu ihm kamen (vgl. Jo. 1, 35 ff.), die Buddhajünger „parallel" gehen, die vordem Schüler des Rudraka waren, eines Brahmanen, bei dem auch Buddha früher die Befriedigung seines Erlösungsbedürfnisses gesucht hatte. Da weder die Synoptiker unter sich noch mit Johannes verglichen einen einheitlichen Bericht darüber geben (Mt. 4, 18 ff., Mk. 1, 16 ff., Lk. 5, 1 ff., Jo. 1, 35 ff.),

und da die Ähnlichkeit mit dem betreffenden buddhistischen Bericht verschwindend klein ist, gehe ich darüber hinweg. Und glaubt man etwa, weil in Buddhas engerem Jüngerkreis wenn auch nicht gerade Doppelgänger, aber doch ähnliche Gestalten sich finden wie Petrus, Johannes, Thomas, Judas von Kariot, nämlich das Jüngeroberhaupt(?) Kāśyapa, der Lieblingsjünger Ānanda, der Zweifler Subhadda, der Verräter Devadatta, deshalb seien die christlichen Apostel photographierte Buddhajünger ohne historische Existenz? oder die Idee von den Säulenaposteln sei dem Buddhismus entlehnt? Und was soll Bedeutsames darin sein, wenn Buddha bald 60 Jünger um sich geschart hat und sie aussendet (NB. mit der Weisung: „gehet nicht zu zweien denselben Weg!"), und wenn dieser Aussendung von 60 bzw. 80 eine Aussendung von 70 Jüngern in der Geschichte Jesu „entspricht"? oder wenn einige der Jüngerinstruktionen, wie sie uns in ziemlich späten indischen Texten überliefert sind, gedanklich an Mt. 10 erinnern?

Die Berufung eines Jüngers, des Nathanael (Jo. 1, 44—52), den Jesus „unter dem Feigenbaume sah, ehe Philippus ihn rief" (v. 48), hat besonderes Interesse erregt. Warum und woher dieser Feigenbaum? „Ein unverständlicher Rest aus fremdem Zusammenhang" war er für Seydel, der ihm so wenig ins Evangelium paßte als ein erratischer Block in einen botanischen Garten. Und gelehrte Federn haben den Feigenbaum dann in Zusammenhang gebracht mit dem Weltenbaum der Veden und mit der himmlischen Eiche der Finnen, mit Hels Weltesche Yggdrasill und schließlich mit dem hl. Bodhibaum (ficus religiosa), unter dem Buddha der Erleuchtung teilhaftig wurde. In Wirklichkeit dürfte dieser Feigenbaum (da es ausdrücklich heißt *ὑπὸ τὴν συκῆν*) nichts anderes gewesen sein, als ein dem Nathanael wohl bekannter (vielleicht vor seinem Hause befindlicher vgl. Mich. 4, 4, Zach. 3, 10); und das Ausruhen unter Bäumen dürfte im Judenlande nicht weniger Sitte gewesen sein als unter der Sonne Indiens[1])!

Viel Aufsehen erregte seinerzeit eine Erzählung des Saddharma-Puṇḍarīka, die Foucaux unter dem Titel „L'enfant égaré" „Der

[1]) Von der ganz willkürlichen Textänderung Seydels, der statt *ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν* las: *ὢν ὑ. τ. σ.*, sehe ich ab.

verlorene Sohn" übersetzte [1]). Sogar in Büchners Werk „Über Darwins Theorie" fand sie den Weg als Exempel für die abgeschriebenen Evangelien. Und doch hat diese Erzählung mit dem lukanischen Gleichnis (15, 11—32) und dessen Auslegung höchstens gemeinsam, daß ein ausgewanderter Sohn verarmt nach Hause zurückkehrt — ein Motiv, das vor Christus in der Achikarsage (vgl. Tob. 1, 21; 11, 17; 14, 10) und nach Christus in der Alexiuslegende ungezählte Bearbeitungen gefunden hat.

Zu einer Parallele erster Klasse mußte die Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen (Jo. 9) Stoff geben, indem man ihr eine Parabel des (nachchristlichen) Saddharma-Puṇḍarīka gegenüberstellte. Wohl mit völligem Unrecht. Denn Jo. 9 ist keine Parabel; es widerstrebt, wie auch Luther sagte, der allegorischen Verflüchtigung. Ferner stimmen die Details nicht im geringsten zusammen. Was in der biblischen Erzählung stutzig macht, ist nur der erste Teil der Jüngerfrage: „Hat dieser gesündigt?" Setzt das nicht den Glauben an eine Präexistenz der Seele und die Möglichkeit einer Versündigung im damaligen Leben voraus? Oder gar den Glauben an eine Seelenwanderung? Von vielen Exegeten wird diese Folgerung abgelehnt mit dem Hinweis auf eine jüdische Vorstellung, daß eine Versündigung im Mutterleib möglich sei; freilich sind die talmudischen Belegstellen für diese Vorstellung ziemlich prekär und Lk. 1, 41. 44 kann nicht hierher gezogen werden. Aber selbst wenn das Dilemma der Jünger in 9, 2 wirklich die Präexistenz- oder Seelenwanderungslehre voraussetzt, so zwingt uns geschichtlich rein gar nichts, an eine Entlehnung aus Indien zu denken; denn diese Ideen waren der jüdischen Spruchweisheit (Spr. 8, 19 f.), der Lehre Philos (1, 263. 332 u. a.), den Essäern (vgl. Jos. B. J. 2, 8, 11) und den gelehrten Rabbinen durchaus nicht unbekannt. Woher sie kamen, ist für Jo. 9 jedenfalls gleichgültig.

Noch eine letzte Parallele: Buddhas Hautfarbe wurde nach dem Berichte des alten Mahāparinibbāna-Sutta bei zwei Anlässen leuchtend und glänzend, so daß sie selbst den Goldstoff der Kleider überstrahlte: in der Nacht, da er die höchste Weisheit erlangte und in der Nacht seines Todes, also am Anfang und am Ende seiner Tätigkeit. Auffallend ist es, daß Jesu Ver-

[1]) Paris, 1854.

herrlichungen auch am Anfang (Taufe) und am Ende seiner öffentlichen Tätigkeit (kurz nach der Ankündigung seines Leidens vgl. Mk. 8 und 9) stattfanden. Aber die Vorgänge selbst haben doch nur so entfernte Ähnlichkeit — nach dem Bericht des Mahāparinibbāna-Sutta wie nach der späteren Legende des Malālaṅkāravatthu —, daß an eine Beeinflussung der christlichen Überlieferung durch die buddhistische nicht zu denken ist; ebensowenig aber auch an eine Abhängigkeit der Erzählung über Kṛṣṇas Verklärung (Bhagavadgītā 11, 15 ff.) von der evangelischen Geschichte, aus inneren wie aus äußeren Gründen.

Von all diesen Parallelen ist keine einzige so schlagend, daß wir im biblischen Christusbild buddhistische Züge annehmen müßten; die Prüfung der inneren Kriterien auf eine Abhängigkeit der Evangelien von indischen Vorlagen ergibt weder eine Notwendigkeit noch eine Wahrscheinlichkeit für die Annahme einer Entlehnung. Die Möglichkeit einer solchen ist vorhanden, solange wir uns rein theoretisch mit den Parallelen beschäftigen. Aber nun ist die andere große Frage zu erledigen: ist eine solche Entlehnung auch möglich in Anbetracht des damaligen Verhältnisses zwischen Indien und dem Westen? Bestand überhaupt eine äußere Verbindung zwischen den in Frage kommenden Ländern?

III.

Die Voraussetzung, auf der schließlich die Möglichkeit des ganzen Problems und vielleicht auch seine Lösung beruht, bilden historisch nachweisbare Beziehungen zwischen Indien und Palästina oder dem Westen im weiteren Sinne überhaupt. Gab es solche Beziehungen, kommerzielle, diplomatische, politische, und waren sie so geartet, daß sie auch einen Ideenkontakt vermuten lassen oder gar in sich schließen? Gab es Kanäle, durch die vom Fünfstromland die Wogen der dortigen Geistesströmungen ihren Weg ins Mutterland unserer Evangelien gefunden haben[1])?

1. In den Zeiten vor Alexander d. Gr. scheint Indien ziemlich isoliert gewesen zu sein. Himmelragende Berge und ge-

[1]) Vgl. Lassen, Indische Altertumskunde I², Leipzig 1867; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, Leipzig 1884. — L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, Leipzig 1887, p. 294 ff. und van den Bergh van Eysinga, l. c. p. 77—90 bieten eine gedrängte Übersicht.

waltige Flüsse hielten sorglich Grenzwacht gegen Eindringlinge aus fremden Ländern. Manche Gelehrte schlossen aus dem ersten Buch der Könige (9, 26—28; 10, 11 f.: Ophir = Abhīra?) auf Handelsbeziehungen zwischen Indien und dem Westen in salomonischer Zeit; doch ist die Gleichung Ophir = Abhīra ziemlich problematisch. Für den Landverkehr zwischen Indien und Babel ist der schwarze Obelisk von Mossul ein stummer Zeuge; doch sind babylonische Einflüsse auf indische Astrologie und indische Schrift ziemlich sicher. Über den Verkehr zwischen Indien und Persien in der Achämenidenzeit (500—331) hören wir manches von Herodot, Hekatäus, Ktesias, und auch die nordindischen Architektur- und Skulpturreste verraten davon. Nach einem direkten Verkehr zwischen Indien und Griechenland, Indien und Ägypten oder Palästina fragen wir vergeblich. Es ist bis zur Stunde eine heiß diskutierte Frage, ob Pythagoras (bei dem nicht bloß die ganze mystische Spekulation, die Ordensorganisation, die große Idee der Seelenwanderung, sondern frappante Einzelheiten an Indien anklingen vgl. ob. p. 11), ob die Eleaten, Epikur, Heraklit, Plato nicht manche Ideen aus Indien entlehnt haben. Und selbst wenn man in dieser Entlehnungsfrage sich für ein Ja entscheidet, so liegt darin nur eine neue Frage: auf welchem Weg? Es bleibt die Frage nach dem vermittelnden Zwischenglied. Denn eine direkte Berührung Indiens und Griechenlands ist mit einer solchen Entlehnung nicht erwiesen, sowenig als durch das Vorkommen altindischer Fabeln auf griechischem Boden. Noch weniger sind Erzählungen wie das bekannte salomonische Urteil (1 Kön. 3; 16 ff.) und die Rettung Moses (Ex. 2, 2 ff.), die auffallend an indische Geschichten erinnern [1]), Belege für irgendwelche Verbindung Indiens mit Palästina in jener Zeit; denn Ideen haben unberechenbaren Kurs.

2. Ganz anders wurde es, als Alexander d. Gr. im Jahre 327 die Bergwälle des Märchenlandes durchbrach und für die westliche Kultur die Tore öffnete. Aber zu einer „Hymenfackel, die einem friedlichen Bunde zwischen östlicher und westlicher Kultur voranleuchten sollte", konnte seine Kriegsfackel nicht werden: denn für Indien kam er zu spät und der Westen war ein unge-

[1]) Die erste Parallele findet sich in einem Jātaka, s. bei Oldenberg, Die Literatur des alten Indien, 1903, p. 114; die andere im Mahāvagga, s. bei Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken, p. 117, Anm. 5.

eignetes Missionsfeld für die gelbgewandigen Mönche Buddhas. Doch wenigstens die Tore in die Nachbarländer hat Alexander der buddhistischen Mission geöffnet; Mönche zogen nach Süden und Norden und als in Candraguptas Enkelsohn Aśoka (3. Jahrh. v. Chr.) dem Buddhismus ein indischer Konstantin erstand, da blühten bald auch buddhistische Gemeinden außerhalb Indiens. Aber in den fernen Westen verlor sich kein Samenkorn. Wohl hielt Aśoka die diplomatischen Beziehungen aufrecht, die Candragupta mit den Diadochen geknüpft hatte; sein 13. Felsenedikt zählt deren fünf auf: den von Syrien, Ägypten, Mazedonien, Kyrene und Epirus; aber ob außer Syrien (und Ägypten) die andern Länder für Aśoka eine realere Bedeutung hatten als für uns etwa andere Sterne und andere Welten, ist sehr fraglich; jedenfalls lagen sie für ihn dort, „wo die Welt aufhört"; er hatte wahrscheinlich von seinem Freund Antiochus II. von Syrien, dem Beherrscher der baktrischen Griechen, etwas von diesen Ländern gehört und rühmte sich alsbald in echt indischer Weise, er habe die westliche Welt bekehrt. Von einer Verkündigung des Buddhismus im Westen wird im Ernste wohl niemand reden wollen.

Zwischen dem indischen und syrischen Reich entstand etwa um das Jahr 250 das griechisch-baktrische Reich unter Diodotus und (ca. 200) Demetrius, das aber schon i. J. 85 v. Chr. den Anstürmen der Yuecchis oder Indoskythen erlag. Dort in Baktrien, wo im 2. Jahrhundert v. Chr. der Buddhismus Boden faßte, dort, wo die Heerstraßen aus West-Iran und die aus Mittelasien sich kreuzten, dort fand auch eine Paarung der indischen und griechischen Vorstellungswelt statt [1]). Führte von Baktrien aus der Weg aber auch weiter? Belege haben wir so gut wie keine für die Annahme, daß buddhistische Ideen ihren Weg auch in die Zentralen der westlichen Kultur gefunden hätten. Nicht einmal der Name Buddhas war in dieser Periode bekannt. Das Alasandā (Alexandrien), wo nach einem Bericht aus dem 5. Jahrh. n. Chr. schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert eine sehr große buddhistische Niederlassung gewesen sein soll, ist nämlich sicher nicht das ägyptische sondern das baktrische Alexandrien. Mit einem angeblich

[1]) Auf andere griechische Spuren in Indien und indische Spuren in Griechenland auf den Gebieten der bildenden Kunst, des Theaters, der Medizin, der Mythologie brauche ich hier nicht einzugehen: so ganz klar liegen sie nicht.

buddhistischen Grab in Syrakus ist es auch nichts; es ist in Wirklichkeit ein gnostisches und stammt aus späterer Zeit. Wie aber steht es mit den Nachrichten der Schriftsteller über Indien bzw. über Inder, die nach Westen kamen? Zu Augustus [1]) kamen drei Gesandte eines gewissen Königs Poros und in ihrer Gesellschaft ein Inder Zarmanochegas, der sich, wie einst Kalanos vor Alexander, in Athen in einen Scheiterhaufen stürzte. Ob er ein Buddhist war? Sein Name allein will wenig bedeuten [2]). Von einer weiteren Gesandtschaft erfahren wir erst wieder unter Antoninus Pius (138—161) durch Porphyrius: gerade für die dazwischenliegende, uns hauptsächlich interessierende Zeit haben wir nur die dürre Notiz bei Alexander Polyhistor (1. Jahrh. v. Chr.), daß die Σαμαναῖοι (= śramaṇas = buddhistische Mönche) die Priester von Baktrien seien.

Im 2. Jahrhundert n. Chr. und vielleicht auch schon früher lief die römische Handelsflotte regelmäßig zwischen Myos Hormos am Roten Meer und Arabien, Ceylon, Malabar. Seit Hippalos den Monsun entdeckt hatte, war eine Steigerung des Seeverkehrs ja auch begreiflich. Auch die großen Handelsstraßen zu Lande mögen sich in der Kaiserzeit erheblich belebt haben. Aber wo ist der geistige Niederschlag spezifisch indischer Ideen zu verspüren, vor allem wo bleibt der reale Kontakt zwischen Indien, Buddhismus und Palästina? Unsere Quellen schweigen. Wohl mögen handeltreibende Juden nach Indien gekommen sein; aber eine dauernde oder ausgedehntere Verbindung bestand nicht mit dem Land am Indus, wie mit den Tigrisgegenden; von einer Diasporagemeinde oder Judenkolonie daselbst, wie z. B. Ewald aus Is. 49, 1. 2 folgerte, kann in vorchristlicher Zeit vollends nicht die Rede sein, sonst müßte der Synagogenkatalog von Jerusalem uns darüber doch wohl eine Notiz geben. Rom im Westen, das Partherreich im Osten waren die Endpunkte der jüdischen Proselytenreisen. Auch in der Gelehrtenschule zu Jerusalem, die im 1. vorchristlichen Jahrhundert in ihrer Blüte stand, war nie ein Diasporajude aus Indien. Ein verzweifelter Ver-

[1]) Diese Nachricht verdanken wir Nikolaus von Damaskus; nach Strabo war dies die einzige Gesandtschaft im Westen.

[2]) Sanskrit vielleicht śramaṇa-ācārya = „Lehrer der śramaṇas d. h. der (buddhistischen) Mönche"; oder = der śramaṇa Ὀχήγας = der Mönch Uṣeṣa oder ein ähnliches nomen proprium.

such, eine Verbindung zwischen Indien und Palästina zu erweisen, ist es, die Essener oder Essäer als buddhistische Mönche auszugeben [1]).

Wenn aber diese unmittelbare Berührung zwischen Indien und Palästina nicht erweislich und nicht wahrscheinlich ist, ist damit dem Eindringen buddhistischer Ideen ins Judenland ein Riegel vorgeschoben? Gewiß nicht; sie könnten ja auf dem gemeinsamen Boden Mittelasiens vermittelt worden sein. Konnten die großen Handelszentralen, etwa Antiochien in Syrien oder der Seeplatz Alexandrien in Ägypten (wo nach Dio sich im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung Hindus niedergelassen haben), nicht auch Emporien der Ideen gewesen sein? Können nicht die Perser, Syrer, Ägypter die Zwischenhändler gemacht haben, so daß die Juden indisches Geistesgut aus zweiter und dritter Hand empfingen? In abstracto besteht die Möglichkeit freilich; aber wir sollten eben doch auch positive Stützpunkte für diese Annahme haben. Und diese fehlen: die Indica des Alexander Polyhistor (1. Jahrh. v. Chr.), die Werke des Megasthenes (300 v. Chr.) und des Seneka über Indien sind uns verloren gegangen. Erst Jahrhunderte später erstehen uns solche Zeugen, als der Gnostizismus sein Haupt erhebt. Die Lehren des Basilides und Therebinthos, der sich selbst Buddha nannte (ca. 250), und der übrigen gnostischen Systeme klingen oft überraschend an den Buddhismus an; auch die apokryphen Evangelien aus jener Zeit weisen manche buddhistische Züge auf (— eine Entlehnung wird zwar auch für diese Schriften von manchen bestritten —). Diese Anklänge befremden uns nicht, wenn wir bedenken, wie leicht eine Kommunikation möglich war zwischen dem Mutterland des Gnostizismus und dem sog. Weißen Indien, dem alten Arachosien, Gedrosien, Ostsyrien. Aber wo zeigen sich indische Infiltrationen in der früheren Literatur? Klemens von Alexandrien († vor 216) ist der erste, der den Namen des „Gottes" *Βούττα* erwähnt [2])

[1]) *Ἐσσῆνοι, Ἐσσαῖοι* wird zusammengestellt mit Pāli isino, isaya = Sanskrit ṛṣayaḥ = Heilige, Seher; sprachgeschichtlich-etymologisch ist dies eine Spielerei (ungefähr wie die Zusammenstellung von Pharisees = Parsees, Vyāsa Kṛṣṇa = Jesus Christus, Om = Amen), historisch und religionsgeschichtlich ist es ein längst widerlegtes Märchen.

[2]) Stromat. I, 305. Eusebius erzählt auch von Pantänus, dem Lehrer des Klemens, er habe in Indien studiert.

und Strom. III, 7 einen indischen Orden beschreibt; doch seine Beschreibung scheint durchaus nicht auf Autopsie zu beruhen [1]). Sonst aber — keine Inschrift, keine Münze, kein Autor jener Zeit kennt Buddhas Namen, geschweige seine Lehre und Gemeinde. Auch die epochemachenden Entdeckungen, die Sven Hedin und Stein, Grünwedel, Klementz und von Lecoq in den letzten Jahren in Chinesisch-Turkestan machten und die uns überraschende Aufschlüsse über den Synkretismus zwischen buddhistischer, chinesischer, zoroastrischer und christlicher Religion erwarten lassen, bringen kein Licht für die Periode unmittelbar nach Christus und die Entstehungszeit der Evangelien, denn sie spiegeln das 3. Jahrhundert n. Chr. wider; und selbst hier scheint mir z. B. Pischels Versuch, das christliche Fischsymbol aus Indien herzuleiten, nicht gelungen und ich pflichte Oldenberg bei, wenn er davor warnt, daß man die Rolle, die Turkestan für unsere Erkenntnis der synkretistischen Strömungen durch seine Funde spielt, mit jener verwechsle, die es tatsächlich im historischen Verlauf gespielt hat.

Der historische Unterbau für die Annahme eines ausgedehnteren Ideenaustausches zwischen Indien und dem Westen, speziell Palästina im ersten christlichen Jahrhundert — und dieses kommt als Entstehungszeit des Christentums und der Evangelien doch hauptsächlich in Betracht — ist nicht sehr kräftig und tragfähig. Ob er die Entlehnungshypothese tragen kann?

Rudolf Seydel ist der erste wissenschaftliche Begründer der Entlehnungshypothese. Er meinte, wie eine apokalyptische Dichtung (im Sinne einer phantastischen Eschatologie) in die Evangelien eingedrungen sei, so auch eine biographisch-legendarische Dichtung indisch-buddhistischer Herkunft. Die Evangelisten haben aber nicht aus der Urquelle geschöpft, sondern aus einem „poetisch-apokalyptischen Evangelium frühester Zeit, welches seinen christlichen Stoff, in edelster Heiligung und Reinigung das Vorgefundene der fremden, verwandten Literatur gleichsam durch eine Wiedergeburt aus dem christlichen Geiste umschaffend, in die Umrahmungen des buddhistischen Evangelientypus spannte" (p. 364). Dieses christlich etikettierte Buddhaevangelium soll neben der Spruchsammlung des Ur-Matthäus und neben Ur-Markus die dritte Quelle für die kanonischen Evangelien gewesen sein; und

[1]) Er schöpft die Beschreibung der σεμνοί (= Arhats, Mönche) wohl aus Megasthenes.

zwar für alle vier, denn wie es den Synoptikern dekorative exotische Ranken für heimische Zweige in ihren historischen Partien bot, so gab es dem vierten Evangelisten würdige (sic!) Gefäße für den hohen Gehalt seines christlichen Idealismus.

Eine zwar überraschend einfache Hypothese. Aber was ihr außer ihrer Einfachheit zur Empfehlung dient, weiß ich nicht. Seydel freilich konstruiert aus den dürren Angaben über die Beziehungen zwischen Indien und dem Abendland eine Verkehrsbrücke zwischen beiden, deren Zwischenpfeiler ihm hüben in Baktrien, Syrien und Kleinasien und drüben in Ägypten stehen. Für den nüchternen Historiker ist es ein ziemlich luftiger Bau. Aber selbst seine Solidität vorausgesetzt, erheben sich gegen Seydels Quellenhypothese turmhohe Schwierigkeiten:

1. Welches ist die indische Vorlage für das vorausgesetzte christliche Elaborat? Eine der bekannten Buddhabiographien kann es nicht sein, schon aus chronologischen Gründen nicht (vgl. ob. p. 13 f.). Seydel nimmt darum kurzerhand seine Zuflucht zu einem „älteren Legendenwerk", das die gemeinsame Quelle für die drei nördlichen Buddhabiographien gewesen sei (für den Lalita Vistara, das Buddha-Carita und das Abhiniṣkramaṇa-Sūtra). Aber von einem Beweis dafür erbringt Seydel keine Spur. Es möchte auch schwer halten! Gewiß hatte die Buddhalegende feste Gestalt angenommen, ehe jene nachchristlichen Werke fertig waren, also wohl noch vor Christus, bald nach Fixierung des Pāli-Kanons; aber wir kennen eben gar keine Spur von einer zusammenhängenden Buddhabiographie in Indien, die für die bekannten Werke hätte Prototyp sein können.

2. Wir finden auch in den Vermittlungsländern und -sprachen nichts von jenem angeblichen urbuddhistischen Evangelium, etwa eine Übersetzung, wie in China schon im 1. Jahrh. n. Chr. eine Version des Buddha-Carita entstand. In Syrien hören wir erst im 7. Jahrh. von einer Bearbeitung buddhistischer Stoffe und diese hat zur Grundlage eine Pehlevi- (persische) Überarbeitung aus dem 6. Jahrhundert. Von einer griechischen oder aramäischen Bearbeitung des buddhistischen Quellenmaterials zu Missionszwecken, wie sie auch Hübbe-Schleiden [1]) annahm, kann man nicht reden, solange von einer derartigen buddhistischen Propaganda

[1]) Jesus ein Buddhist, 1890, p. 22.

oder gar von einem „Missionsfanatismus“ (Seydel) so gut wie gar nichts bekannt ist. Es fehlt uns also nicht bloß das indische Original sondern auch Zwischenformen, die als Ersatz dafür gelten könnten; und zwar fehlen sie so vollständig, daß nicht einmal ein Vergleich mit dem Fehlen der Zwischenformen der Deszendenzlehre gestattet ist.

3. Wo sind endlich die Spuren jenes Urevangeliums im Judenlande? Die äußeren Zeugnisse fehlen in einer lückenlosen Vollständigkeit. Und innere Gründe sprechen geradezu gegen eine derartige christliche Bearbeitung eines indischen Stoffes: womit hätte sie sich legitimieren und ihre Existenzberechtigung erweisen können? vollends unmittelbar nach dem Tod Jesu, wo wir sie uns doch verfaßt denken müssen? Die eigene Erinnerung der Jesusgläubigen hätte sich wohl gegen eine solch mythisch-legendäre Kost gewehrt [1]). Und wie wäre das Verschwinden jenes Urevangeliums zu erklären, nachdem die Apostel es ausgeschrieben hatten und vielleicht gerade die markantesten und wirksamsten Züge für die Staffage des Lebens Jesu nicht benutzt hatten? Ja warum haben sie überhaupt dieses aufgenommen und jenes ausgeschieden, während die Apokryphen später doch begierig gerade die wunderbaren und märchenhaften Züge ausschöpften? Haben sie nach einem gewissen Prinzip der Selektion etwa nur das ausgewählt, was ihnen auf christlichem Boden „lebensfähig“ schien? Oder haben die Apokryphen eine andere Quelle benützt, etwa eine „vergröberte“ zweite Redaktion oder eine „verbesserte“ Neuauflage jenes Evangeliums? Wo blieb es dann aber in der Zwischenzeit? Und warum hat es sonst nirgends seinen Niederschlag hinterlassen, nur im Neuen Testament? Was mag es überhaupt enthalten haben? Sobald man diese letzte Frage ernstlich stellt und den mutmaßlichen Inhalt zu analysieren versucht, zerfließt jenes angebliche Werk unter den Händen.

Wir sehen, die Entlehnungshypothese Seydels hat mit allzu vielen Schwierigkeiten zu kämpfen. Ja, wenn ihr Sukkurs käme aus den Parallelen selbst, wenn deren literarisch-sachliche Ver-

[1]) Bezeichnend dafür, daß Buddha den Christusgläubigen von Anfang an nicht als indischer Christus, sondern als Erzhäretiker galt, ist die Abschwörungsformel aus der Manichäerzeit: „ich verfluche Sarades (Zoroaster), Bodda und Skythianos, die Vorgänger der Manichäer“. Vgl. Hardy, Buddha 1903 (Sammlung Göschen), p. 7.

gleichung ein Resultat ergäbe, das gebieterisch eine Entlehnung forderte, dann allein könnte der nackten — unbestrittenen aber auch unbewiesenen — Möglichkeit, daß im ersten nachchristlichen Jahrhundert buddhistische Erzählungen im Judenland bekannt waren, zum Schein einer gewissen Wahrscheinlichkeit verholfen werden. Ich glaube nachgewiesen zu haben, daß von jener Seite keine Hilfe zu erwarten ist. Seydels Hypothese ist denn auch von fast allen, jedenfalls von den kompetenten Beurteilern abgelehnt worden.

Eine neue Entlehnungshypothese stellte nun van den Bergh van Eysinga auf. Er verwirft schriftliche Abhängigkeit — worunter er „Überarbeitung indischer Schriften in christlichem Sinne oder Benutzung einer solchen Überarbeitung" versteht (vgl. p. 94) — und glaubt eine mündliche Verbreitung indischer und buddhistischer Legenden und Ideen annehmen zu sollen, die über Alexandrien und Antiochien in Syrien geschehen wäre.

Ich habe Bedenken auch gegen diese Hypothese. Manche Schwierigkeiten — und es sind die gewichtigsten —, die sich Seydels Annahme entgegenstellten, schwächen von vornherein auch van den Berghs Position. Er überschätzt den Handelsverkehr zwischen Indien und dem Okzident um die Wende unserer Zeitrechnung und im ersten Jahrhundert derselben und liest aus den dürftigen Quellen zu viel heraus. Was im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. der Fall war, kann im ersten der Fall gewesen sein; es für sicher zu nehmen, wäre ungeschichtlicher Anachronismus, es für wahrscheinlich zu halten, ist subjektive Annahme. Und eine Projizierung der kaum schattenhaften Spuren Buddhas und des Buddhismus im Westen aus dem 2. und 3. Jahrhundert in die Zeit Christi und der Versuch, diese projizierten Schatten beleben zu wollen, ist mehr als gewagt. Doch van den Berghs Hypothese erweckt noch andere Bedenken. Wer soll den Import der indischen und buddhistischen Stoffe vermittelt haben? Die Kauf- und Handelsleute? Man darf ihnen wohl nicht allzuviel Interesse und Verständnis für fremde Religionen, Mythologien, Legenden zutrauen (von dem notwendigen Verständnis der betreffenden Lehren und von der Fähigkeit, sie andern zu vermitteln, schweige ich, da ich die Entlehnung dogmatischer Lehren oder ethischer Ideen hier ausschalte). Denn bei Strabo lesen wir, daß nur wenige und ungebildete Griechen zum Ganges gezogen seien und er klagt

(XV, 1, 4), wie auch Plinius (Nat. Hist. II, 45), im allgemeinen darüber, daß die damaligen Kaufleute, die Indien besuchten, die Kenntnisse über dieses Land nicht erweitern und daß die Geographen und Naturforscher aus diesen Handelsreisen keinen Nutzen ziehen können. Und vor Strabo und Plinius werden die Kaufleute wohl nicht viel anders gewesen sein und es wird schwer halten, zu erweisen, daß an das Schiff oder die Karawane des Kaufmanns, der auszog, Güter zu suchen, das „Gute" indischer Märchen und Legenden sich anschloß. Eine ganz unbewiesene Vermutung wäre es auch, anzunehmen, daß irgendwelche buddhistische Missionäre mit den Reisenden gezogen wären als die Träger und Kolporteure des vermeintlichen importierten Stoffes; über Kabul und Baktrien hinaus können wir von ihrer Missionstätigkeit in jener Zeit nichts entdecken und auch Ägypten versagt vollständig. Es ist eine liebliche Idylle, die sich vielleicht unbewußt mit van den Berghs Hypothese verknüpft: die Karawanen auf den orientalischen Heerstraßen, in den Stunden der Ruhe unter dem abendlichen Sternenhimmel lauschend auf indische Märchen — aber diese Idylle ist wohl eine Fata Morgana!

Für die Erklärung der Parallelen scheint sie auf den ersten Anblick bestechend. Und doch ist sie, wie die nähere Erwägung ergibt, dazu nicht einmal geeignet. Diese Hypothese hebt die Schwierigkeit, daß in dem kleinen Neuen Testament Sagenstoffe und Motive aus einem fast unübersehbaren Gewirr indisch-buddhistischer Literatur sich finden sollen, die in ihrer Masse unmöglich, selbst beim regsten Verkehr nicht, bekannt gewesen sein kann; jene Annahme würde auch die Umwandlung und — oft fast bis zur Unkenntlichkeit gediehene — Veränderung so mancher indischen Erzählung in den Evangelien verständlich machen, denn diese Metamorphose der wandernden Erzählungen ist ein bekannter Prozeß; diese Hypothese hätte also ebenso eine Erklärung für die Ähnlichkeiten wie für die Unähnlichkeiten in den sog. Parallelen. Aber an den Ähnlichkeiten gerade scheitert sie. Wir erinnern uns, daß die methodischen Grundsätze uns besonders die scheinbar zufälligen, konkreten und einzelnen Vergleichungspunkte zu beachten mahnten (vgl. p. 10), das, was Seydel „freischwebende Spezialitäten" genannt hatte, Züge von untergeordneter Bedeutung, Anklänge an Worte oder Wortfolgen, konkrete Details, die ebensogut anders sein könnten, da sie als nicht motivierte Einzelheiten

ihre Erklärung weder in der Idee des Vorgangs noch in den Grundgedanken der verglichenen Gebiete finden. Diese „freischwebenden Spezialitäten" haben ihre Bedeutung aber nur, solange man sich die originale Form, bei der die Anleihe gemacht wurde, stereotypiert oder als Petrefakt denkt, d. h. die Vorlage muß (z. B. durch schriftliche Fixierung) stabil geworden sein; wenn solche Stoffe im lebendigen Strom von Land zu Land ziehen, sind sie in ihrer Entwickelung unzweifelhaft dem Gesetz der Variabilität unterworfen. Und dieses zeigt seine Herrschaft am ehesten in der Umänderung der „zufälligen" Charaktere.

Nach dieser Kritik der Entlehnungshypothesen können wir in kurzen Worten das Endergebnis über das Verhältnis indischer Buddhalegenden zur evangelischen Darstellung des Lebens Christi zusammenfassen. Fast berühmt geworden ist ein Wort Max Müllers, der die Berichte über den Verkehr zwischen Indien und dem Westen ebensogut kannte wie Seydel und van den Bergh. In „India, what can it teach us?" [1]) sagt er: „Daß überraschende Übereinstimmungen zwischen Buddhismus und Christentum vorhanden sind, läßt sich nicht leugnen; ebenso muß zugegeben werden, daß der Buddhismus wenigstens 400 Jahre vor dem Christentum bestanden hat. Ich gehe sogar noch weiter und würde im höchsten Grade dankbar sein, wenn mir jemand die historischen Kanäle aufweisen wollte, durch die der Buddhismus das alte Christentum beeinflußt hätte. Ich habe mein Leben lang nach solchen Kanälen gesucht, aber bis jetzt habe ich keine gefunden. Was ich gefunden habe, ist dies, daß für manche der überraschendsten Übereinstimmungen geschichtliche Antezedentien auf beiden Seiten vorhanden sind: und sobald wir diese Antezedentien kennen, sind die Übereinstimmungen weit weniger überraschend." Historische Verbindungskanäle lassen sich in der fraglichen Zeit nicht mit Sicherheit aufzeigen; so wird die letzte Entscheidung der Entlehnungsfrage auf dem Gebiet der inneren Gründe gefällt werden müssen. Eine Abhängigkeit der Evangelien von buddhistischen Vorlagen erschien uns bei der Prüfung der inkriminierten Parallelen auf Grund der inneren Verwandtschaft unerweislich und durch nichts gefordert, denn nirgends konnten wir mehr als innere Parallelität entdecken. Die

[1]) London 1883, p. 279.

Ideen und Grundgedanken der betreffenden evangelischen Abschnitte schienen uns verständlich aus der genuinen Entwicklung der jüdischen Religion oder aus näher liegenden Gedankenkreisen sowie aus den Grundlagen der Religion Jesu. Von den sog. „freischwebenden Spezialitäten", den unmotivierten Detailangaben, ist ebenfalls keine einzige so geartet, daß wir sie für eine „exotische Ranke um einen heimischen Zweig" hätten halten müssen. Von den aufgestellten Erklärungshypothesen, die auf Entlehnung erkannten, ist die eine per excessum, die andere per defectum ungeeignet: Seydel setzt zu viel voraus, van den Bergh erklärt die Übereinstimmungen nicht genügend; und für beide Hypothesen ist der historische Unterbau ziemlich luftig. Von einer Entlehnung als einem historischen Faktum kann nicht gesprochen werden; keiner der beiden Forscher hat sich auch mit seinen Resultaten so weit verstiegen. Ob die nackte Möglichkeit der Beeinflussung über die Schwelle der Wahrscheinlichkeit erhoben werden darf und kann, ist jedenfalls zweifelhaft. Und wenn jemand die Monroedoktrin vertritt: „das Neue Testament den Christen!", so darf ihm wenigstens von seiten der indisch-buddhistischen Religionsforschung nicht widersprochen werden.

So weit führt die Vergleichung des biblischen Christusbildes mit dem Buddhabild der indischen Quellen. Es läßt sich nicht erweisen, ja nicht einmal wahrscheinlich machen, daß die neutestamentlichen Schriften irgendwelches indisches Lehngut enthalten; es läßt sich aber auch nicht behaupten, eine Herübernahme sei unmöglich und undenkbar. Ein „yes or no", wie es so mancher mit M. Müller vielleicht in diesen und ähnlichen Fragen wünschen möchte, ist und bleibt ein frommer Wunsch. Wen aber die theoretische Möglichkeit einer Entlehnung schon in der Seele beunruhigt, dem gelten die beherzigenswerten Worte von Hopkins: „wenn jemand so geringen Glauben zur Bibel hat, daß er jedes neue Ergebnis der Wissenschaft fürchtet oder denkt, die Wahrheit des Christentums beginne zu wanken auf der Wagschale buddhistischer Legenden, so sollte er seine Bücher zumachen und in der Einsamkeit sich selbst fragen, ob er wirklich den Unterschied zwischen dem Wesentlichen und Nebensächlichen in seinem Glauben versteht und ob er die Schwingen seines Glaubens mit unnötigen Lasten beschweren soll" [1]).

[1]) India old and new, p. 144.

Vielleicht könnte jemand den Eindruck haben, die Gegner der Entlehnungshypothese arbeiten doch zu sehr mit einem argumentum ex silentio, mit dem vorhandenen Mangel an Nachrichten über einen äußeren Verkehr zwischen Indien und dem Mutterland unserer Evangelien. Gewiß könnte trotz des Mangels an äußeren Zeugnissen solch ein Verkehr bestanden haben und seinen Niederschlag in der Literatur und in geistigen Strömungen hinterlassen haben. Doch ich erinnere daran, daß der „geistige Niederschlag von Indien" her durchaus nicht so sicher nachweisbar ist, daß man aus ihm auf einen regeren Verkehr zu schließen berechtigt wäre; beide, der geistige Niederschlag aus Indien im Westen und der Verkehr zwischen beiden Ländern, sind vielmehr einander vollständig proportional d. h. gleich fraglicher Natur — ebenso wie sie auch in den späteren Jahrhunderten in proportionalem Verhältnis geblieben sind: als der Verkehr tatsächlich reger wurde, haben wir nicht bloß unzweideutige Nachrichten davon, sondern auch deutliche Spuren desselben in der religiösen und profanen Literatur und im Geistesleben hüben und drüben. Ich muß mich auf Andeutungen beschränken: das Christusbild der Apokryphen erscheint bereits in kaum verkennbarer fremdartiger, vielleicht indischer Beleuchtung[1]). Das Protevangelium Jacobi (entstanden etwa zwischen 150 und 200) weiß von Naturschauspielen bei Christi Geburt zu erzählen, die an die Märchenwelt und den Zauber indischer Fabelbücher und an die Schilderung der wunderbaren Geburt Buddhas im Lalita Vistara anklingen. Das Evangelium Pseudo-Matthaei (aus dem 5. Jahrhundert) berichtet von dem Jesuskind, es habe schon vor der Geburt im Schoße der Mutter wunderbaren Glanz gegeben; es berichtet, „nulla pollutio sanguinis facta est in nascente, nullus dolor in parturiente"; es erzählt, wie die Palmen auf Befehl des göttlichen Kindes sich neigten und der Muttergottes ihre Früchte boten, wie beim Eintritt Mariens mit ihrem Kinde in den Tempel die Götterstatuen barsten und zu Boden stürzten. Das Evangelium Thomae Graece enthält wunderbare Anekdoten über Jesu Schulbesuch und seine Frühreife —: diese und andere Anekdoten sind lauter Züge, die — oft überraschende — Analoga in

[1]) Vgl. Ernst Kuhn, Buddhistisches in den apokryphen Evangelien, in Gurupūjākaumudī (Festgabe an A. Weber), Leipzig 1896.

indischen, zum Teil in buddhistischen Schriften haben und schon durch ihre innere Ähnlichkeit den Gedanken an eine Entlehnung viel näher legen; der gesteigerten inneren Ähnlichkeit geht aber proportional zur Seite eine bessere Bezeugung der äußeren Möglichkeit einer Entlehnung, da in der Entstehungszeit und in den Entstehungsländern und -kreisen der Apokryphen tatsächlich ein lebhafterer Verkehr mit Indien bestand. Andererseits finden wir die Spuren dieses Verkehrs auch in Indien[1]): vom Christusbild hat mancher Schimmer sich dorthin verloren. Beim Charakter der Hindus, die von je gegen fremde Religionen tolerant und assimilationsfähig gewesen, ist das nicht auffallend. Zwar ist die Geschichte der christlichen Mission im Osten noch nicht geschrieben. Wir haben nur spärliche Berichte: über Thomas, der zur Zeit eines (geschichtlich nachweisbaren) Königs Gundoferus (Gandaphares) nach Indien gekommen sein soll; über eine Kolonie von 10000 palästinensischen Juden an der Malabarküste (i. J. 68 n. Chr.); über Pantänus, der i. J. 190 in Indien eine christliche Kirche gefunden haben soll; eine christliche Kirche bestand im 6. Jahrhundert im südlichen Indien und sie soll im 1. Jahrh. gegründet worden sein; vielleicht läßt sich für das 5. Jahrhundert im nördlichen Indien ähnliches vermuten aus Malereien in Peshawar und Kandahar; im 7. Jahrhundert wurde Mittelindien zugleich mit Tibet und China wohl auch missioniert. Es sind spärliche Berichte, aber sie genügen, um christlichen Einfluß in Indien möglich und wahrscheinlich zu machen. Freilich betraf er nicht den Buddhismus, der in Indien zu dieser Zeit längst durch die verschiedenen Reformreligionen abgelöst war. Aber er zeigt sich in der Volksreligion der späteren Jahrhunderte, im Kṛṣṇaismus. Dieser Kult gilt dem Gotte Viṣṇu in seiner Inkarnation als Kṛṣṇa. Die spätere Form der Kṛṣṇa-Religion, bei der der Kult des Kṛṣṇa-Kindes in den Vordergrund tritt, die von der Geburt des göttlichen Kindes in einem Stall bei Ochs und Esel, von der Madonna lactans, von Hirten usw. zu erzählen weiß, ist wohl unzweifelhaft von der christlichen, z. T. auch von der apokryphen Überlieferung beeinflußt. Ob diese Volksreligion jedoch schon in den früheren Stadien ihrer Entwicklung,

[1]) Vgl. A. Weber, Über die Kṛiṣṇajanmāshṭamī (Kṛṣṇas Geburtsfest) in den Abh. d. kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1867, p. 217—366; Hopkins, Christ in India, p. 140—169.

die in die ersten christlichen Jahrhunderte fällt, christlichen Einfluß zeigt, ist zweifelhaft; speziell die Frage nach der Abhängigkeit der hochberühmten Bhagavadgītā („Sang von der Gottheit" d. h. von Viṣṇu-Kṛṣṇa) muß man trotz frappanter Anklänge an das Johannesevangelium aus guten Gründen mit Nein beantworten [1]).

Doch das wächst über den Rahmen dieser Studie hinaus; nicht Einzelheiten sind hier von Bedeutung, sondern einzig die Tatsache, daß die Zeiten regeren Verkehrs zusammenfallen mit wirklich greifbaren Einflüssen, die sich in religiösen Anschauungen und deren literarischen Urkunden nachweisen lassen. Warum sollte dasselbe Verhältnis zwischen dem äußeren Verkehr und dessen geistigem Niederschlag in früheren Zeiten nicht auch bestanden haben? Es ist also kein so grundloses argumentum ex silentio, wenn man die dürftigen Nachrichten über den äußeren Verkehr zusammen mit den wenig bedeutsamen Parallelen für ungenügend erachtet, um darauf die Entlehnungshypothese zu bauen.

Und als Resultat der ganzen Untersuchung wird sich ergeben: die Evangelien und ihr Christusbild haben für ihre Authentizität und Originalität von der „gelben Gefahr" nichts zu fürchten.

Der Streit um das Evangelium ist heute auf allen Linien entbrannt. Ob die Verteidiger der alten christlichen Tradition im großen Strudel der evolutionistischen Bewegung, die durch die moderne Religionswissenschaft geht, auch ihre Position verlieren? Ob sie, wie einst die Sibylle ihre Bücher, eine ihrer Anschauungen um die andere werden preisgeben müssen? Die religionsgeschichtliche Methode, die Judentum und Christentum hineinstellt in den großen Strom der religiösen Ideen und Erscheinungen, der durch die Jahrhunderte der Menschheitsgeschichte fließt, ist bis heute noch, wie man sie nannte, ein „Zeichen, dem widersprochen wird". Soviel ist bereits in dem Schieben und Gedränge von Hypothesen klar geworden: unser Horizont hat sich wesentlich erweitert und die Perspektiven für manche Erscheinungen verrückt, erweitert und verringert; es ist unmöglich, das Alte

[1]) Vgl. R. Garbe, Die Bhagavadgītā, aus dem Sanskrit übersetzt, mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter, Leipzig 1905. Die vollständigste Zusammenstellung der Parallelen gibt das Buch Lorinsers, Die Bhagavad Gita, übersetzt und erläutert, Breslau 1869.

und das Neue Teſtament ſich als iſolierte Größe zu denken, als welt- und lebensferne Inſel, an deren Strand die religiöſen Strömungen von draußen ſich wirkungslos gebrochen hätten; das Verſtändnis der Bibel und ihrer Religion iſt nicht unabhängig von der Kenntnis deſſen, was mit und nebenher ging und geſchah. Im einzelnen und im ganzen all die Einflüſſe feſtzuſtellen, zu prüfen und zu bewerten, iſt eine der ſchwierigſten, aber auch dringendſten Aufgaben, die der Theologie und Apologie von heute geſtellt ſind. Auch eine zum Teil neue Aufgabe, da wir dem Gegner auf ein neues, den Alten unbekanntes Feld zu folgen haben. Es will in dieſen Fragen für Freund und Feind wenig zu bedeuten haben, auf die unwandelbare Feſtigkeit der kirchlichen Lehre hinzuweiſen, etwa wie der indiſche Bräutigam in der erſten Nacht ſeine Braut auf den Polarſtern, das Zeichen der Unwandelbarkeit, hinweiſt. Wer das dem Gegner gegenüber a priori tun wollte, der entzöge ſich und ihm die gemeinſame Baſis für eine wiſſenſchaftliche Diskuſſion, ohne welche Probleme nicht gelöſt und noch weniger aus der Welt geſchafft werden. Das archimediſche „δός μοι ποῦ στῶ!“ bleibt die Bedingung für die Löſung auch dieſer Probleme. Auf der andern Seite iſt der Begriff der Unwandelbarbeit des chriſtlichen Dogmas kein ſo mechaniſcher, daß er ſchon mit dem Problem einer Beeinfluſſung unvereinbar wäre; denn die Unwandelbarkeit des chriſtlichen Dogmas und der kirchlichen Lehre iſt keine ſtarre, über Welt und Zeit thronende; ſein Wachſen iſt auch nicht bloß äußere Zunahme, wie das Wachſen von Stein und Kriſtall, ſondern es wächſt durch Intusſuszeption: ſein Wachſen iſt innere Zunahme, ein Auswachſen und Ausreifen eines grundgelegten Wahrheitskerns, lebendig und organiſch, unter Aufnahme von Licht und Nahrung von außen. Eine ruhige, hiſtoriſch-kritiſche Prüfung wird auf dieſem für alle gemeinſamen Boden ſich erſt die feſten Tatſachen gewinnen, die dann ein ſolides Baumaterial für Konſtruktionen und Spekulationen abgeben können und dürfen.

Hiſtoriſch-kritiſche Prüfung der Tatſachen auf demſelben Boden und mit denſelben Mitteln wie die Vertreter anderer Anſchauung: das war die Methode auch dieſer kleinen Studie, die eine Probe davon geben möchte, daß die Evangelien und ihr Chriſtusbild einer ehrlichen und unbefangenen Kritik im Lichte moderner Religionsforſchung ſtandhalten.

Inhalt zu Heft 9.

Einleitendes: Chriſtus und Buddha, Chriſtentum und Buddhismus eine religiöſe und bibliſche Zeitfrage; Bedeutung und Abgrenzung des Problems (S. 3—8) . . . . . S. 3

I. Orientierung: Methodologiſche (S. 8—11) und literargeſchichtliche Vorfragen (S. 12—15) . . . . . S. 8

II. Die Parallelen zwiſchen Buddha und Chriſtus, Darſtellung und kritiſche Prüfung (S. 15—35) . . . . . S. 15

III. Die Entlehnungshypotheſen als Erklärungsverſuche der Parallelen S. 35

1. Der geſchichtliche Unterbau für dieſelben: die Beziehungen zwiſchen Indien und dem Weſten (S. 35—40).
2. Kritik der Hypotheſen Seydels (S. 40—43) und van den Berghs (S. 43—45).

Schlußbemerkungen . . . . . S. 45

Das nachbibliſche Chriſtusbild der Apokryphen (S. 47 f.); Chriſtus in Indien (S. 48 ff.).

Anmerkung. In indiſchen Namen ſpricht man c und ch wie tſch, j und jh wie dſch, ś und ṣ wie ſch, ṛ wie ri aus; die Vokale e und o ſind ſtets lang.